قصة الحضارة

ول وايريل ديورانت

الهند وجيرانها

ترجمة

الدكتور زكي نجيب محمود

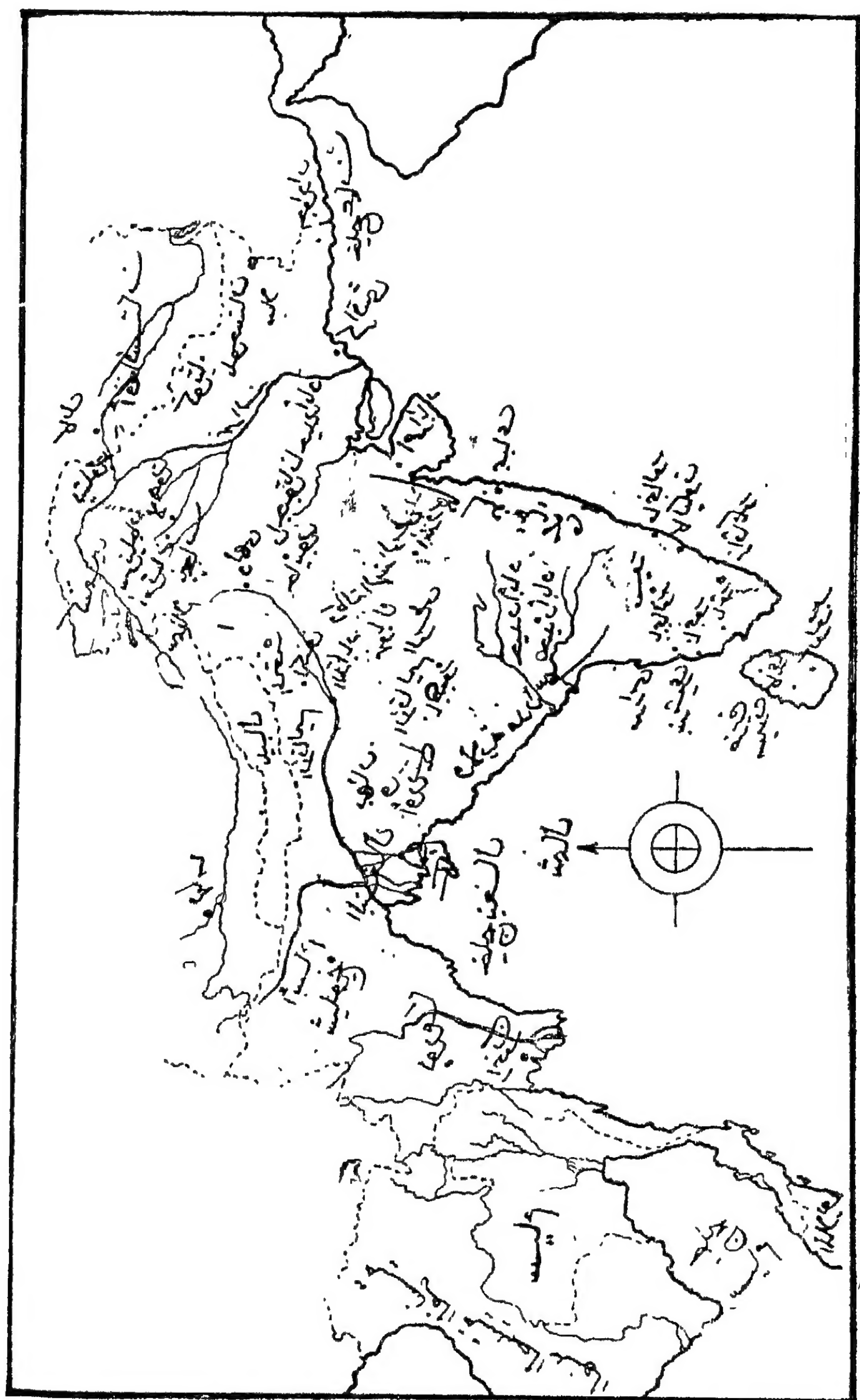
الجزء الثالث من المجلد الأول

٣

بيروت

تونس

فهرس الخرائط والصور



الكتاب الثانى

الهند وجيرانها

« أسمى الحقائق هى هذه : الله كائن فى الأشياء كلها ؛ إنها صوره الكثيرة ، ليس وراء هذه الكائنات إله آخر تبحث عنه ... إننا نريد عقيدة دينية تعمل على تكوين الإنسان ... اطرح هذه التصرفات المنهكة للقوى وكن قوياً ... ومدى الخمسين عاماً المقبلة ... لنمح كل ما عدا ذلك من آلهة من صفحات أذهاننا ؛ جنسنا البشرى هو الإله الوحيد اليقظان ، يداه فى كل مكان ، قدماه فى كل مكان ، أذناه فى كل مكان ؛ إنه يشمل كل شىء ... إن أولى العبادات كلها هى عبادة من حولنا ... ليس يعبد الله إلا من يخدم سائر الكائنات جميعاً ».

ڤيڤيكاناندا(١)

قائمة تبين التاريخ الهندى بترتيبه الزمنى(*)

قبل الميلاد	
٤٠٠٠	ثقافة العصر الحجرى الحديث فى ميسور
٢٩٠٠	ثقافة « موهنجو دارو »
١٦٠٠	الغزو الآرى للهند
١٠٠٠ — ٥٠٠	تكوين الڤيدات
٨٠٠ — ٥٠٠	كتب يوپانشاد
٥٩٩ — ٥٢٧	ماهاڤيرا مؤسس العقيدة الجانتية
٥٦٣ — ٤٨٣	بوذا
٥٠٠	سوشروتا الطبيب
٥٠٠	كابيلا وفلسفة « سانخيا »
٥٠٠	أول الأشعار الدينيـــة السنسكريتية
٣٢٩	الغزو اليونانى للهند
٣٢٥	الإسكندر يغادر الهند
٣٢٢ — ١٨٥	أسرة موريا المالكة
٣٢٢ — ٢٩٨	تشاندرا جپتا موريا
٣٠٢ — ٢٩٨	المجسطى فى باتاليپترا
٢٧٣ — ٢٣٢	أشوكا

بعد الميلاد	
١٢٠	كانشكا ، ملك كوشانه
١٢٠	شاراكا الطبيب
٣٢٠ — ٥٣٠	أسرة جپتا المالكة
٣٢٠ — ٣٣٠	شاندرا جپتا الأول
٣٣٠ — ٣٨٠	سامدرا جپتا
٣٨٠ — ٤١٣	فكراماديتيا
٣٩٩ — ٤١٤	فاهيين فى الهند
١٠٠ — ٧٠٠	معابد أجانتا ورسومها
٤٠٠	كاليداسا ، شاعر ومسرحى
٤٥٥ — ٥٠٠	غزو الهون للهند
٤٩٩	أريا بهاتا الرياضى
٥٠٥ — ٥٨٧	ڤاراها ميهيرا الفلكى
٥٩٨ — ٦٦٠	براهما جپتا الفلكى
٦٠٦ — ٦٤٨	الملك هارشا ڤاردانا
٦٠٨ — ٦٤٢	پولاكيشين الثانى ملك شالوكيان
٦٢٩ — ٦٤٥	يوان تشوانج فى الهند
٦٢٩ — ٥٠	سترونج – تسان جامپو ملك التبت
٦٣٠ — ٨٠٠	العصر الذهبى فى التبت
٦٣٩	سترونج – تسان جامپو يؤسس لهازا
٧١٢	غزو العرب للسند
٧٥٠	نشأة مملكة پالاڤا
٧٥٠ — ٧٨٠	بناء بوروبودور ، جاوه معبد كايلاشا
٧٨٨ — ٨٢٠	شانكارا فيلسوف الڤيدانتا

(*) التواريخ التى قبل سنة ١٦٠٠ ميلادية موضع للشك ، والتواريخ التى قبل سنة ٣٢٩ قبل الميلاد رجم بالغيب .

بعد الميلاد

٨٠٠ — ١٣٠٠ العصر الذهبي في كامبوديا

٨٠٠ — ١٤٠٠ العصر الذهبي في راجپوتانا

٩٠٠ ظهور مملكة تشولا

٩٧٣ — ١٠٤٨ البيروني في العالم العربي

٩٩٣ تأسيس دلهي

٩٩٧ — ١٠٣٠ السلطان محمود الغزنوي

١٠٠٨ محمود يغزو الهند

١٠٧٦ — ١١٢٦ ڤكراما ديتيا شالوكيا

١١١٤ بهاسكارا الرياضي

١١٥٠ بناء انجور وات

١١٨٦ الغزو التركي للهند

١٢٠٦ — ١٥٢٦ سلطنة دلهي

١٢٠٦ — ١٢١٠ السلطان قطب الدين أيبك

١٢٨٨ — ١٢٩٣ ماركو پولو في الهند

١٢٩٦ — ١٣١٥ السلطان علاء الدين

١٣٠٣ علاء الدين يستولي على شيتور

١٣٢٥ — ١٣٥١ السلطان محمود بن طغلك

١٣٣٦ تأسيس ڤيجا يانجار

١٣٣٦ — ١٤٠٥ تيمور لنك

١٣٥١ — ١٣٨٨ السلطان ڤيروز شاه

١٣٩٨ تيمور لنك يغزو الهند

١٤٤٠ — ١٥١٨ كابر الشاعر

١٤٦٩ — ١٥٣٨ بابا ناناك مؤسس السيخ

١٤٨٣ — ١٥٣٠ بهبور يؤسس أسرة المغول المالكة

١٤٨٣ — ١٥٧٣ سرداس الشاعر

١٤٩٨ ڤاسكو دا جاما يصل إلى الهند

١٥٠٩ — ١٥٢٩ كرشنا ديڤا رايا يحكم ڤيجا يانجار

١٥١٠ البرتغاليون يحتلون جوا

١٥٣٠ — ١٥٤٢ همايان

١٥٣٢ — ١٦٢٤ تولس داس الشاعر

بعد الميلاد

١٥٤٢ — ١٥٤٥ شرشاه

١٥٥٥ — ١٥٥٦ عودة همايان وموته

١٥٦٠ — ١٦٠٥ أكبر

١٥٦٥ سقوط ڤيجا يانجار في تاليكوتا

١٦٠٠ تأسيس شركة الهند الشرقية

١٦٠٥ — ١٦٢٧ جهانكير

١٦٢٨ — ١٦٥٨ شاه جيهان

١٦٣١ موت ممتاز محل

١٦٣٢ — ١٦٥٣ بناء تاج محل

١٦٥٨ — ١٧٠٧ أورانجزيب

١٦٧٤ الفرنسيون يؤسسون — بندشيري

١٦٧٤ — ١٦٨٠ راجا شيڤاش

١٦٩٠ الإنجليز يؤسسون كلكتا

١٧٥٦ — ١٧٦٣ الحرب الإنجليزية الفرنسية في الهند

١٧٥٧ موقعة پلاسي

١٧٦٥ — ١٧٦٧ روبرت كلايڤ حاكم البنغال

١٧٧٢ — ١٧٧٤ وارن هيستنجز حاكم البنغال

١٧٨٨ — ١٧٩٥ محاكمة وارن هيستنجز

١٧٨٦ — ١٧٩٣ لورد كورنوالس حاكم البنغال

١٧٩٨ — ١٨٠٥ المركيز ولزلي حاكم البنغال

١٨٢٨ — ١٨٣٥ لورد وليم كاڤندش بنتنك حاكم الهند العام

١٨٢٨ رام موهون روي يؤسس « براهما — سوماج »

١٨٢٩ إلغاء دفن الزوجات مع أزواجهن

بعد الميلاد

١٨٣٦ – ١٨٨٦	راما كرشنا
١٨٥٧	ثورة سيبوى
١٨٥٨	الهند تتبع التاج البريطانى
١٨٦١	مولد رابندرانات طاغور
١٨٦٣ – ١٩٠٢	ڤڤيكاناندا (نارندرانات دوت)
١٨٦٩	مولد موهنداس كارامشاند غاندى
١٨٧٥	داياناندا يؤسس « آريا سوماج »

بعد الميلاد

١٨٨٠ – ١٨٨٤	مركيز ريپون نائب الملك
١٨٨٥	تأسيس المؤتمر الهنـد الوطنى
١٨٨٩ – ١٩٠٥	البارون كيرزن نائب الملك
١٩١٦ – ١٩٢١	البارون تشلمز فورد نائب الملك
١٩١٩	أمرتسار
١٩٢١ – ١٩٢٦	إيرل ردنج نائب الملك
١٩٢٦ – ١٩٣١	لورد إرون نائب الملك
١٩٣١	لورد ولنجدن نائب الملك

الباب الرابع عشر

أساس الهند

الفصل الأول

مكان المسرحية

إعادة كشف الهند – نظرة عجلى إلى الخريطة – المؤثرات المناخية

ليس ثمة ما يجلل طلب العلم فى عصرنا بعار أكثر من حداثة معرفته بالهند ونقص هذه المعرفة ؛ فهاهنا شبه جزيرة فسيحة الأرجاء يبلغ اتساعها ما يقرب من مليونى ميل مربع ، فهى ثلثا الولايات المتحدة فى مساحتها ، وهى أكثر من بريطانيا العظمى – صاحبة السيادة عليها[1] – عشرين مرة ، ويسكنها ثلاثمائة وعشرون مليوناً من الأنفس، وهو عدد أكبر من سكان أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية مجتمعتين، أو هو خُمْس سكان الأرض جميعاً، وفيها اتصال عجيب فى مراحل تطورها وفى مدنيتها من « موهنچو – دارو » ، سنة ٢٩٠٠ قبل الميلاد أو قبل ذلك ، إلى غاندى و رامان وطاغور ؛ ولها من العقائد الدينية ما يمثل كل مراحل العقيدة من الوثنية البربرية إلى أدق عقيدة فى وحدة الوجود وأكثرها روحانية، ولها من الفلاسفة من عزفوا مئات الأنغام على وتر التوحيد بادئين من أسفار « اليوبانشاد » فى القرن الثامن قبل الميلاد ، إلى شانكارا فى القرن الثامن بعد الميلاد ؛ ومنها العلماء الذين تقدموا بالفلك منذ ثلاثة آلاف عام والذين ظفروا بجوائز « نوبل » فى عصرنا هذا ؛ ويسودها دستور ديمقراطى لا نستطيع أن نتعقبه إلى أصوله الأولى فى القُرَى ، كما سادها فى العواصم حكّام حكماء خيّرون مثل « أشوكا » و « أكبر » ؛ وأنشد لها من الشعراء من تغنّى لهم بملاحم عظمى تكاد تعادل هومر فى قِدَم العهد ، ومن

---

(١) صدر الكتاب فى الأصل الإنجليزى سنة ١٩٣٥ .

يستوقف أسماع العالم اليوم ؛ ولها من رجال الفن من شيدوا لها المعابد الجبارة لآلهة الهندوس ، تراها منتشرة من التبت إلى سيلان ؛ ومن كامبوديا إلى جاوة أو مَن زخرفوا القصور الرائعة بالعشرات لملوك المغول وملكاتهم — تلك هى الهند التى يفتح لنا أبوابها البحثُ العلمى الدءوب ، كأنها قارة عقلية جديدة يفتحها البحث العلمى أمام العقل الغربى الذى كان بالأمس يظن أن المدنية نتاج أوروبى خالص لا يشاركها فيه بلد آخر(*) .

(*) منذ عهد المجسطى الذى وصف الهند لليونان حول سنة ٣٠٢ قبل الميلاد حتى القرن الثامن عشر ، ظلت الهند فى عينى أوروبا أعجوبة ولغزاً غامضاً ؛ فلقد صور ماركو پولو (١٢٥٤ — ١٣٢٣) حافتها الغربية تصويراً غامضاً ؛ وعثر كولمبس على أمريكا فى محاولته بلوغ الهند ، وأبحر ڤاسكودا جاما حول أفريقيا كشف الهند ؛ وانطلقت ألسنة التجار فى جشع تتحدث عن « ثروة جزائر الهند » أما العلماء فقد تركوا هذا المنجم وأوشكوا ألا يطرقوه ؛ ثم افتتح لهم الطريق مبشر هولندى ذهب إلى الهند ، هو « ابراهام روجر » بكتابه « باب مفتوح إلى الوثنية الخبيئة » (١٦٥١) ؛ وبرهن « دريدن » على يقظته للعالم حين كتب مسرحيته « أورنجزيب » (١٦٧٥) وبعدئذ جاء راهب نمساوى ، هو « فرا پاولينو دى س . بارتلوميو » فخطا بالموضوع خطوة بكتابين فى قواعد اللغة السنسكريتية ، ورسالة فى « النظام البرهمى » (١٧٩٢)(١) ؛ وفى سنة ١٧٨٩ بدأ « سير وليم چونز » سيرة حياته كعالم عظيم فى شئون الهند ، بترجمته لـ « شاكنتالا » وهى من تأليف « كاليداسا » وقد أعيدت هذه الترجمة إلى اللغة الألمانية سنة ١٧٩١ ، فكان لها أعمق الأثر على « هردر » و « جيته » بل وعلى الحركة الابتداعية كلها بفضل أبناء شليجل ؛ تلك الحركة التى تعلق رجاؤها بالشرق تلتمس عنده كل التصوف وكل الغموض الذى يظهر أن قد محاه من الغرب دخول العلم وموجة التنوير ؛ ولقد أدهش « چونز » دنيا العلم حين أعلن أن اللغة السنسكريتية متحدة فى أصولها مع لغات أوروبا ، ودليل ناهض على قرابتنا الجنسية بالهندوس أصحاب الڤيدا ؛ وتكاد هذه النتائج التى أعلنها تكون البداية الأولى لعلم اللغات وعلم أصول الأجناس البشرية الحديثين ؛ وفى سنة ١٨٠٥ كتب « كولبروك » مقالا « فى الڤيدات » كشف به لأوروبا أقدم ما جرى به الأدب الهندى ؛ وحول الوقت نفسه ترجم « أنكتيل دپرون » أسفار « يوپانشاد » عن ترجمة فارسية ، فاطلع عليها « شلنج » و « شوبنهور » وقال عنها الأخير إنها أعمق ما قرأ من فلسفة(٢) ؛ وكادت البوذية ألا يعرفها أحد باعتبارها فلسفة فكرية حتى نشر « برنوف » مقالته « فى اللغة الپالية » (١٨٢٦) — أى اللغة التى كتبت بها وثائق البوذية ؛ وبفضل « برنوف » فى فرنسا ، وتلميذه « ماكس مولر » فى انجلترا ، تحرك العلماء ومهدوا السبيل إلى ترجمة كاملة « للكتب المقدسة فى الشرق » وخطا « رايس ديڤدز » بالمهمة خطوة إلى الأمام حين خصص كل حياته لعرض الأدب البوذى وبفضل هذه المجهودات وبالرغم منها ، تبين لنا أننا لا نعرف عن الهند إلا ما يصح أن نسميه بداية المعرفة ؛ فإلمامنا بأدبها يشبه فى ضآلته إلمام أوروبا بالآداب اليونانية والرومانية أيام شرلمان ؛ وترانا اليوم وقد بهرنا الكشف الجديد نسرف فى سخاء حين نقدر قيمة ما كشفنا عنه ، فيعتقد —

إن مسرح التاريخ مثلث كبير تضيق جوانبه تدريجاً من ثلوج الهملايا الدائمة إلى حرارة سيلان التي لم تبرد منذ الأزل ؛ وفى ركن من جهة اليسار تقع فارس التي تشبه الهند الفيدية شبهاً قوياً فى أهلها ولغتها وآلهتها ، فإذا ما تتبعت الحدود الشمالية متجهاً نحو الشرق . وقعت على أفغانستان ، حيث ترى « قندهار » . وهى « جاندهار » قديماً ، وفيها التقى النحتُ اليونانى بالنحت الهندوسى(*) حيناً ثم افترقا بحيث لا يلتقيان إلى الأبد ؛ وإلى الشمال ترى « كابل » التى أغار منها المسلمون والمغول تلك الإغارات الدموية التى مكنتهم من الهند مدى ألف عام ؛ فإذا توغلت فى حدود الهند مسيرة يوم قصير وأنت راكب من « كابل » وصلت « بشاور » التى لا تزال على العهد القديم الذى ألفناه فى أهل الشمال ، وأعنى به الميل إلى غزو الجنوب ؛ والْحَظْ كم تقرب الروسيا من الهند عند جبال البامير وممرات هندوكوش ، فهاهنا سترى كثيراً من المشكلات السياسية يثور ؛ وإلى الطرف الشمالى من الهند مباشرة يقع إقليم « كشمير » الذى يدل اسمه نفسه على مجد تليد ظفرت به صناعات النسيج فى الهند ، وجنوبها يقع البنجاب ، ومعناها (أرض النهار الخمسة) بمدينتيه العظيمتين « لاهور » و « شمْلا » عاصمة الصيف عند سطح الهملايا ، ومعناها (بيت الثلج) .

ويجرى نهر السند خلال الجزء الغربى من بنجاب ، وهو نهر جبار طوله

= فيلسوف أوروبى أن « حكمة الهند أعمق ما عرف فى العالم من حكمة » وكتب كاتب قصصى عظيم يقول « إنى لم أصادف فى أوروبا أو أمريكا من الشعراء أو المفكرين أو الزعماء الشعبيين من يساوى ، بل لم أجد من يصح أن يقارن بما نراه فى الهند اليوم من هؤلاء وأولئك »(٣) .

(*) كلمة هندى سنعنى بها فى هذا الكتاب أهل الهند بصفة عامة ، وكذلك سنستخدم كلمة هندوسى أحيانا بهذا المعنى ، على سبيل التغيير ، متبعين فى ذلك ما جرى عليه الفرس واليونان ، ولكننا فى المواضع التى نخشى عندها الخلط ، سنستعمل كلمة هندوسى فى معناها الأدق الذى شاع فى العصور الأخيرة ، وذلك أن نعنى به فريقاً واحداً من سكان الهند يعتنق إحدى العقائد الدينية الوطنية (فهناك فى هذا الصدد الهندوسى من جهة والمسلم من جهة أخرى) .

ألف ميل ، واسمه مشتق اللفظة الإقليمية التى معناها « نهر » (وهى سندو) وقد حورها الفرس إلى كلمة « هندو » ثم أطلقوها على الهند الشمالية كلها كلمتهم « هندوستان » (أى بلاد الأنهار) ، ومن هذه الكلمة الفارسية « هندو » نحت الإغريق الغزاة كلمة « الهند » وهى التى بقيت لنا إلى اليوم .

وينبع من البنجاب نهرا جمنة والكنج ، اللذان يجريان فى خطو وئيد ، إلى الجنوب الشرقى ؛ أما « جمنة » فيروى العاصمة الجديدة « دلهى » ويعكس على صفحته « تاج محل » عند « أجرا » ، وأما نهر الكنج فيزداد اتساعا كلما سار نحو « المدينة المقدسة » بنارس ، ويطهر بمائه ألف عابد من عباده كل يوم ، ويخصب بمصباته الاثنى عشر إقليم البنغال والعاصمة البريطانية القديمة كلكتا ، فإذا ما ازددت إيغالا فى مسيرك ناحية الشرق ، ألفيت « بورما » بمعابدها الذهبية فى رانجون وطريقها المشرق إلى مندلاى ، وعد من مندلاى عابراً الهند إلى مطارها الشرقى فى كراتشى . تجدك قد قطعت فى الهواء طريقاً يكاد يقرب من المسافة التى تقطعها بالطائرة من نيويورك إلى لوس انجلس ، وإذ أنت فى طائرتك عائداً ، سترى جنوبى السند إقليم راجپوتانا ، وهو الإقليم الذى شهد مدن راجپوت المعروفة ببطولتها ، والمشهورة على الدهر ، وهى « جواليور » و« شيتور» و« جايور » و« آجمر » و « أورايبور» ؛ وإلى الجنوب والغرب ترى « مكان الرئاسة » أو إقليم بمباى ، الذى تموج مدائنه بأهلها : سورات ، أحمد أباد ، بمباى ، پونا ؛ وإلى الجنوب والشرق تقع دويلتان متقدمتان يحكمهما حكام وطنيون ، وهما حيدر أباد وميسور ، بعاصمتيهما الرائعتين المسماتين بهذين الاسمين ؛ وعلى الساحل الغربى تقع « جوا » ، وعلى الساحل الشرقى تقع « بندشيرى » ، حيث ترك الغزاة البريطانيون للبرتغاليين وللفرنسيين — على هذا التوالى — بضعة أميال مربعة على سبيل التعويض ؛ وعلى امتداد خليج البنغال تمتد « رئاسة مدراس » بمدينتها مدراس المعروفة بدقة الحكم فيها ، مركزاً لها ، وبمعابدها الفخمة فى اكتئاب عند « تانجور » و« ترتشيفوپولى » و« مادورا » و « رامشفارام » تزين حدودها

الجنوبية ؛ ثم يأتى « جسر آدم » – وهو خط من الجزائر الغائصة فى الماء – يأتى بعدئذ فيشير لنا داعياً أن نعبر عليه المضيق إلى سيلان حيث ازدهرت المدنية منذ ستة عشر قرناً ؛ وكل هذه الأرجاء لا تزيد عن جزء صغير من الهنــد .

فلا ينبغى إذن أن ننظر إليها نظرتنا إلى أمة واحدة مثل مصر أو بابل أو انجلترا ، بل لا بد من اعتبارها قارة بأسرها فيها من كثرة السكان واختلاف اللغات ما فى القارة الأوروبية ، وتكاد تشبه القارة الأوروبية كذلك فى اختلاف أجوائها وآدابها وفلسفاتها وفنونها ؛ فالجزء الشمالى منها يتعرض للرياح الباردة التى تهب عليها من الهملايا ، كما يتعرض للضباب الذى يتكون حين تلتقى هذه الرياح الباردة بشمس الجنوب ، وفى البنجاب تكونت بفعل الأنهار سهول خصيبة عظيمة لا يدانيها فى خصوبتها بلد آخر(٤). لكنك إذا ما توجهت جنوبى وديان تلك الأنهار ، وجدت الشمس تحكم حكم المستبد الذى لا يقف استبداده شىء ، ولهذا جفت السهول وتعرّت ، وتحتاج فى زراعتها لكى تثمر ، لا إلى مجرد الفلاحة ، بل تحتاج من الجهود الشاقة إلى ما يكاد يدنو من العبودية المميتة(٥) ولذلك لا يقيم الإنجليز فى الهند أكثر من خمس سنوات فى المرة الواحدة ، فإذا رأيت مائة ألف انجليزى يحكمون من الهنود عدداً يكبر عددهم ثلاثة آلاف مرة فاعلم أن سبب ذلك هو أنهم لم يقيموا هناك مدة تكفى لصبغهم بصبغة الإقليم .

وتنتثر فى أرجاء البلاد هنا وهناك غابات بدائية لم تزل باقية تكوّن خُمس البلاد ، ترتع فيها النمور والفهود والذئاب والثعابين ؛ وفى الثلث الجنوبى من الهند يقع إقليم « دِكن »(*) حيث تزداد حرارة الشمس جفافاً إلا إذا لطفتها نسائم تهب عليها من البحر ؛ لكن الحرارة هى العنصر الرئيسى السائد من

(*) كلمة « دكن » مشتقة من أصل لغوى معناه « اليمين » ومن ثم يكون لها معنى ثان « الجنوب » لأن جنوب الهند يكون على يمين المصلى الذى يواجه مشرق الشمس .

دلهى إلى سيلان ، تلك الحرارة التى أضعفت الأبدان ، وقصّرت الشباب ، وأنتجت للناس هناك دياناتهم وفلسفتهم المسالمتين ؛ فليس يخفف عنك الحرارة إلا أن تجلس ساكناً ، لا تعمل شيئاً ، ولا ترغب فى شىء ؛ أو قد تأتى أشهر الصيف فتأتى رياحها الموسمية برطوبة منعشة ومطر مخصب من البحر ، فإذا امتنعت الرياح الموسمية عن هبوبها ، تضورت الهند بالجوع ، وطافت بها أحلام النرفانا .

الفصل الثانى

أقدم المدنيات

الهند قبل التاريخ — موهنجو دارو — عصرها القديم

فى العهد الذى كان المؤرخون فيه يفترضون أن التاريخ قد بدأ سيره باليونان ، آمنت أوروبا إيماناً اغتبطت له ، بأن الهند قد كانت مباءة وحشية حتى هاجر إليها « الآريون » أبناء أعمام الأوروبيون . هاجروا من شطئان بحر قزوين ليحملوا معهم الفنون والعلوم إلى شبه جزيرة وحشية يكتنفها ظلام الليل ؛ لكن الأبحاث الحديثة قد أفسدت هذه الصورة الممتعة — كما ستغير أبحاث المستقبل من الصورة التى نرسمها على هـــذه الصفحات ؛ ففى الهند — كما فى سائر أقطار الأرض — بدايات المدنية دفينة تحت الثرى ، ويستحيل على فؤوس البحث الأثرى كلها أن تستخرجها جميعاً ؛ فبقايا العصر الحجرى القديم تملأ خزانات كثيرة فى متاحف كلكتا ومدراس وبمباى ، كما وجدت أشياء من العصر الحجرى الحديث فى كل دولة تقريباً (٦) ؛ ومع ذلك فقد كانت هذه ثقافات لم تصبح بعد مدنية .

وفى سنة ١٩٢٤ ارتجت دنيا العلم الجديد مرة أخرى بأنباء جاءتها من الهند ، إذ أعلن « سير چون مارشال » أن أعوانه من الهنود — وبصفة خاصة « ر . د . بانرچى » — قد اكتشفوا عند « موهنچو — دارو » على الضفة الغربية من السند الأدنى — آثاراً من مدنية يبدو أنها أقدم عهداً من أية مدنية أخرى يعرفها المؤرخون ؛ فهنالك — كما فى « هارابا » على بعد بضع مئات من الأميال ناحية الشمال — أزيلت طبقة من الأرض عن أربع مدن أو خمس بعضها فوق بعض طبقات ، وفيها مئات من المنازل والدكاكين بنيت بالآجر بناء متيناً ، واصطفت على امتداد طرق واسعة حيناً وحارات ضيقة حيناً آخر ،

وترفع فى حالات كثيرة عدة طبقات ؛ ولنترك « سير چون » يحدثنا عن تقديره لعمر هذه الآثار .

« تؤيد هذه الكشوف قيام حياة مدنية بالغة الرقى فى السند (وهى إقليم فى « رئاسة بمباى » يقع فى أقصى الشمال) والپنجاب خلال الألف الرابعة والألف الثالثة من السنين قبل الميلاد ؛ ووجود آبار وحمامات ونظام دقيق للصرف فى كثير من المنازل ، يدل على حالة اجتماعية فى حياة أهل تلك المدن تساوى على الأقل ما وجدناه فى « سومر » ، وتفوق ما كان سائداً فى العصر نفسه فى بابل ومصر ... وحتى « أور » لا تضارع بمنازلها من حيث البناء ، منازل موهنچو — دارو » .

وبين الموجودات فى هذه الأماكن آنية منزلية وأدوات للزينة ، وخزف مطلى وبغير طلاء ، صاغه الإنسان بيده فى بعض الحالات وبالعجلة فى بعضها الآخر ؛ وتماثيلُ من الخزف ، وزهْر اللعب وشطرنج ، ونقود اقدم من أى نقود وجدناها من قبل ؛ وأكثر من ألف خاتَم معظمها محفور ومكتوب بكتابة تصويرية نجهلها ، وخزف مزخرف من الطراز الأول ، وحفر على الحجر أجود مما وجدناه فى سومر[8] وأسلحة وأدوات من النحاس ، ونموذج نحاسى لعربة ذات عجلتين (وهى أقدم ما لدينا من أمثلة للعربة ذات العجلات) وأساور وأقراط وعقود وغيرها من الحلى المصنوع من الذهب والفضة صناعة — كما يقول مارشال — « بلغت من دقة الإتقان ومهارة الصقل حداً يجعلها صالحة للعرض عند صائغ فى شارع بُنْد (شارع فى لندن مشهور بجودة معروضاته) فى يومنا هذا ، فذلك أقرب إلى المعقول من أن تستخرج من منزل مما قبل التاريخ يرجع إلى سنة ٥٠٠٠ قبل الميلاد »[9] .

ومن العجيب أن الطبقات الدنيا من هذه الآثار أرفع فى فنونها من الطبقات العليا — كأنما أقدم هذه الآثار عهداً يرجع إلى مدنية أقدم من مدنية زميلتها فى الطبقات العليا بمئات السنين ، وقد يكون بآلافها ، وبعض الآلات هناك

مصنوع من الحجر ، وبعضها من النحاس ، وبعضها من البرونز ، مما قد يدل على أن هذه الثقافة السندية قد نشأت فى مرحلة انتقال بين عصر الحجر ، وعصر البرونز من حيث المادة التى تصنع منها الآلات[١٠] .

وتنهض الدلائل على أن « موهنجو — دارو » كانت ذروتها حين شيد خوفو الهرم الأكبر ، وعلى أنها كانت تتصل مع سومر وبابل(*) بصلات تجارية ودينية وفنية ؛ وأنها ظلت قائمة أكثر من ثلاثة آلاف عام ، حتى كان القرن الثالث قبل الميلاد(**) ، ولسنا نستطيع الجزم برأى فيما إذا كانت

(*) هذه الصلات يدل عليها ما وجدناه من أختام متشابهة فى موهنجو — دارو وفى سومر (خصوصاً عند كيش) كما يدل عليها ظهور « الناجا » أى الثعبان ذى الغطاء ، بين الآثار القديمة فيما بين النهرين[١١] ، وفى سنة ١٩٣٢ كشف الدكتور هنرى فرانكفورت بين آثار وجدها فى قرية « بابلية عيلامية » وهى ما يسمى الآن « بتل أسمر » (بالقرب من بغداد) ؛ كشف عن أختام وخرزات خزفية هى فى رأيه (ويوافقه سير جون مارشال) قد جاءتها من موهنجو — دارو حول سنة ٢٠٠٠ الميلاد[١٢] .

(*) يعتقد « ماكدوقل » أن هذه المدنية العجيبة قد استمدت أصولها من سومر (١٤) وأما « هول » فيرى أن السومريين قد نقلوا ثقافتهم عن الهند (١٥) ؛ ورأى « وولى » هو أن الثقافتين السومرية والهندوسية القديمة قد جاءتا معاً من أصل مشترك وثقافة مشتركة فى بلوخستان أو بالقرب منها[١٦] ؛ ولقد دهش الباحثون حين رأوا أن الأختام المتشابهة الموجودة فى بابل وفى الهند ترجع إلى أقدم مراحل الثقافة فى أرض الجزيرة (ما بين النهرين) ، أى إلى المرحلة السابقة لسومر ، لكنها ترجع إلى آخر مرحلة من مراحل المدنية السندية (١٧) — مما يدل على أسبقية الهند ، ويميل « تشايلد » إلى الأخذ بهذه النتيجة : « عند نهاية الألف الرابع من السنين قبل الميلاد ، تستطيع الثقافة المادية فى « أبيدوس » أو « موهنجو — دارو » أن تثبت للمقارنة مع مثيلتها فى أثينا أيام بركليز ، أو مع أية مدنية شئت من مدن القرون الوسطى . . . وإذا حكمنا بفن بناء المنازل وخراطة الأختام ورشاقة المصنوعات الحرفية ، وجدنا أن المدنية السندية كانت سابقة للبابلية فى بداية الألف الثالث من السنين (حوالى ٣٠٠٠ قبل الميلاد) غير أن ذلك كان مرحلة متأخرة فى الثقافة الهندية ، ومن الجائز أن قد كان لها زعامة لا تقل عن هذه فى الأزمنة السابقة لذلك العهد ؛ ألم تكن — إذنْ — المبتكرات والمكتشفات التى تتميز بها المدنية السومرية النمط ، نباتاً أنتجته تربة بابل نفسها وتعهدته فى مراحل تطوره ، بل كانت أثراً من آثار الإيحاء الهندى ؟ ولو صح ذلك ، فهل جاء السومريون أنفسهم من السند ، أو على الأقل من مناطق تقع تحت تأثيرها المباشر ؟ (١٨) هذه الأسئلة المثيرة للخيال لا يمكن الإجابة عنها الآن ، لكنها تذكرنا بأن تاريخاً نكتبه للمدنية قد يبدأ — بسبب جهلنا البشرى — عند نقطة ربما كانت فى حقيقة أمرها مرحلة متأخرة فى مجرى التطور الثقافى .

« موهنچو — دارو » تمثل أقدم ما كشف عنه الإنسان من مدنيات ، كما يعتقد « مارشال » ؛ لكن إخراج ما تكنه الهند فى جوفها قد بدأ أمس القريب ؛ فالبحث الأثرى لم ينتقل من مصر عبر الجزيرة إلى الهند ، إلا فى حياتنا ؛ فلنا نكت تربة الهند كما فعلنا بتربة مصر ، فربما نجد هناك مدنية أقدم من المدنية التى ازدهرت من غرين النيل(*) .

(*) كشفت الحفريات الحديثة بالقرب من « تشتالدرج » فى ميسور ، عن ست طبقات من آثار الثقافة القديمة ، بادئة من آلات العصر الحجرى والمصنوعات الخزفية المزخرفة بأشكال هندسية يرجع عهدها فى الغالب إلى سنة ٤٠٠٠ قبل الميلاد ، إلى آثار هى من حداثة العهد بحيث ترجع إلى سنة ١٢٠٠ بعد الميلاد(١٩) .

الفصل الثالث

الهنود الآريون

السكان الأصليون – الغزاة – المجتمع القروى –
نظام الطبقات – المحاربون – الكهنة – التجارة –
الصناع – المنبوذون

على الرغم مما تدل عليه آثار السند وميسور من اتصال فى تسلسل التاريخ ، فإنا نشعر بأن بين ازدهار « موهنجو – دارو » وبين دخول الآريين ، فجوة فى علمنا ، أو ربما كان الأقرب إلى الصواب هو أن علمنا بالماضى فجوة شاءتها المصادفة فى جهلنا ؛ وتشتمل آثار السند على خاتم عجيب يتألف من رأسين من رءوس الثعابين ، وهو الرمز المميز لأقدم سكان الهند ممن عرف التاريخ – هؤلاء هم « الناجا » الذين كانوا يعبدون الثعبان ، والذين وجدهم الآريون الغزاة قابضين على المناطق الشمالية ، والذين لا تزال سلالتهم متلكئة على قيد الحياة فى التلال البعيدة[٢٠] . فإذا توغلتَ ناحية الجنوب ، وجدتَ الأرضَ التى كان يسكنها عندئذ قوم سود البشرة فطس الأنوف ، ويسمَّوْن « بالدراڤيديين » – ولا نعلم أصل الكلمة – وقد كانوا على شيء من المدنية حين هبط عليهم الآريون ، وبحّارتهم المغامرون شقوا البحار حتى بلغوا سومر وبابل ، وعرَفتْ مدائنهم كثيراً من رقة العيش وأسباب الترف[٢١] ؛ فيجوز أن الآريين قد استمدوا من هؤلاء الناس نظام الجماعة القروية وملْكية الأرض والضرائب ، ولا يزال « الدكن » إلى يومنا هذا مسكناً رئيسياً للدراڤيديين ومركزاً لعاداتهم ولغتهم وأدبهم وفنونهم .

ولم تكن غزوة الآريين لهذه القبائل المزدهرة ، وانتصارهم عليها ، إلا حلقة

من سلسلة متصلة : من الغزوات كانت تقع على فترات منتظمة بين الشمال والجنوب ، فينقض الشمال انقضاضاً عنيفاً على الجنوب المستقر الآمن ؛ وقد كان ذلك مجرى من المجارى الرئيسية التى سارت فيها حوادث التاريخ ، إذ أخذت المدنيات تعلو على سطحه وتهبط كأنها أدوار الفيضان يعلو عصراً بعد عصر ؛ فالآريون قد هبطوا على الدراڤيديين ، والآخيون والدوريون قد هبطوا على الكريتيين والإيجيين ، والجرمان قد هبطوا على الرومان ، واللمبارديون قد هبطوا على الإيطاليين ، والإنجليز قد هبطوا على العالم بأسره ؛ وسيظل الشمال إلى الأبد يمد العالم بالحاكمين والمقاتلين ، والجنوب بالفنانين والقديسين ؛ فالجنة إنما يرثها الجبناء .

فمن هؤلاء الآريون الذين كانوا يضربون فى الأرض ؟ أما هم أنفسهم فقد استعملوا كلمة « آرى » ليعنوا بها « الأشراف » (فى السنسكريتية آريا معناها شريف) ، لكن ربما كان هذا الاشتقاق المبنى على النزعة الوطنية أحد الأفكار البعْدية التى تلقى شعاعاً من التهكم المر على علم اللغات(*)، ومن المرجح جداً أن يكونوا قد جاءوا من تلك المنطقة القزوينية التى كان بنو أعمامهم من الفرس يسمونها « إيريانا ڤيجو » ومعناها « الوطن الآرى(**) » ، وفى نفس

(*) يرى « مونييه — وليمز » أن آرى » مشتقة من أصل سنسكريتى معناه يحرث(٢٣) ، وأن تقارن هذا الأصل (ri - ar) بكلمتين لاتينيتين (aratrum) ومعناها محراث ، (area) ومعناها سهل مكشوف ؛ وعلى هذا الأساس تكون كلمة « آرى » معناها فى الأصل فلاح لا شريف .

(**) نجد بعض الآلهة الڤيديين الصميمين مثل «إندرا » و « مترا » و « ڤارونا » مذكورين فى معاهدة عقدت بين الحيثيين الآريين والميتانيين فى بداية القرن الرابع عشر قبل الميلاد(٢٤) ، وكذلك نرى أن أحد الطقوس الڤيدية الخالصة ، وهى شرب عصير « السوما » المقدس ، يظهر أيضاً عند الفرس فى احتفالهم بشرب عصير « الهوما » المقدس (مع ملاحظة أن حرف س فى اللغة السنسكريتية يقابل حرف الهاء فى الفارسية ، ومن هنا « سوما » أصبحت « هوما » كما أصبحت كلمة « السندو » « هندو » عند الفارسيين(٢٥) نتخلص من هذا إلى أن الميتانيين والحيثيين والكاسيين والسومريين والبكتريين والميديين والفرس والآريين ممن غزوا الهند كانوا كلهم فروعاً من أصل « هندى أوربى » انتشر فى الأرض من شواطئ بحر قزوين .

الوقت تقريباً الذى كان الكاسيُّون الآريون يكتسحون فيه بابل ، كان الآريون الفيديون قد أخذوا يدخلون الهند .

وكان هؤلاء الآريون أقرب إلى المهاجرين منهم إلى الفاتحين ، شأنهم فى ذلك شأن الجرمان فى غزوهم لإيطاليا ، ولكنهم جاءوا ومعهم أجسام قوية ، وشهيّة عارمة للطعام والشراب ، ووحشية لا تتردد فى الهجوم ، ومهارة وشجاعة فى الحروب ، وسرعان ما أدت بهم هذه الخصال كلها إلى السيادة على الهند الشمالية ؛ وكانوا يحاربون بالقسىّ والسهام ، يقودهم مقاتلون مدرّعون فى عربات حربية ، أدواتهم فى القتال هى الفؤوس إن كانوا على مقربة من العدو ، والحراب يقذفون بها إن كانوا على مبعدة منه ؛ وكانوا من الأخلاق البدائية على درجة لا تسمح بالنفاق ، ولذلك أخضعوا الهند دون أن يدّعوا أنهم يرفعون مستواها ، وكل ما فى الأمر أنهم أرادوا أرضاً ومرعى لماشيتهم ، ولم يحيطوا حروبهم بدعوى الشرف القومى ، لكنهم قصدوا بالحرف صراحة إلى « رغبة فى مزيد من الأبقار[٢٦] » . وجعلوا خطوة فخطوة يزحفون شرقاً على امتداد نهرى السند والكنج ، حتى خضعت الهندوستان(*) كلها لسلطانهم .

ولما تحولوا من الحرب المسلحة إلى زراعة الأرض واستقرارها طفقت قبائلهم بالتدريج تأتلف لتكوّن دويلات ، كل منها يحكمها ملك يقيده مجلس من المقاتلين ؛ وكل قبيلة يقودها « راجا » أو رئيس يحدد قوته مجلس قَبَلىّ ، وكل قبيلة تتألف من جماعات قروية مستقل بعضها عن بعض استقلالا نسبياً ، ويحكم الجماعة القروية مجلس من رءوس العائلات ؛ ويروى عن بوذا أنه قال فى سؤاله لمن كان له بمثابة القديس يوحنا : « هل سمعت » يا « أناندا » أن « الفاچيين » يجتمعون عادة ليتشاوروا فى الأمر قبل الحسم فيه ، وأنهم يرتادون الاجتماعات العامة التى تعقدها قبائلهم ؟ ... فما دام الفاچيون يا « أناندا »

(*) كلمة أطلقها الفرس القدماء على الهند شمالى نهر ناربادا .

يجتمعون هكذا عادة ، ويرتادون الاجتماعيات العامة التى تعقدها قبائلهم ، فتوقع منهم ألا يصيبهم انحلال ، بل يصيبهم النجاح[٢٧] » .

والآريون – كسائر الشعوب – كانت لهم قواعد الزواج فى حدود العشيرة وخارج حدودها معاً ، بمعنى أن يحرم الزواج خارج حدود جنسهم ، كما يحرم داخل حدود الأقوياء الأقربين ؛ ومن هذه القواعد استمد الهندوس أهم ما يميزهم من أنظمة اجتماعية ؛ وذلك أن الآريين عندما رأوا أنفسهم قلة عددية بالنسبة إلى من أخضعوهم ومن يعدونهم أحط منهم منزلة ، أيقنوا أنهم بغير تقييد التزاوج بينهم وبين هؤلاء ، فسرعان ما تضيع ذاتيتهم العنصرية ، بحيث لا يمضى قرن واحد أو قرنان من الزمان حتى تهضمهم الأغلبية فى ثناياها وتمتصهم فى جسمها امتصاصاً ؛ وإذن فقد كان أول تقسيم للطبقات قائماً على أساس اللون لا على أساس الحالة الاجتماعية ؛ فتفرق الناس فريقين . فريق الأنوف الطويلة وفريق الأنوف العريضة ؛ وبذلك ميزوا بين الآريين من جهة ، و « الناجا » و « الدراڤيديين » من جهة أخرى ، ولم تكن التفرقة عندئذ أكثر من تنظيم الزواج بحيث يحرم خارج حدود الجماعة[٢٨] ؛ وكاد نظام الطبقات ألا يكون له وجود فى العهد الڤيدى[٢٩] بهذه الصورة التى اتخذها فيما بعد ، حيث أسرف فى تقسيم الناس على أساس الوراثة وعلى أساس العنصر وعلى أساس العمل الذى يزاولونه ؛ أما بين الآريين أنفسهم فقد كان الزواج حراً من القيود (ما عدا ذوى القربى الأقربين) ، ولم تكن المنزلة الاجتماعية تورث مع الولادة .

فلما انتقلت الهند الڤيدية (٢٠٠٠ – ١٠٠٠ قبل الميلاد) إلى عصر « البطولة » (١٠٠٠ – ٥٠٠ قبل الميلاد) ، أو بعبارة أخرى لما انتقلت الهند من ظروف حياتها كما صورتها أسفار الڤيدا ، إلى حياة جديدة ترى وصفها فى « الماهابهاراتا » و « رامايانا » أصبحت أعمال الناس مقسمة بينهم بالنسبة إلى طبقاتهم ، بحيث يرث الولد عمل طبقته ، وتحددت الفوارق بين

الطبقات فى وضوح وجلاء ، فنى القمة كان « الكشاترية » أو المقاتلون الذين عدوُّها خطيئة من الخطايا أن يموت الرجل فى مخدعه[٣٠] ، حتى المحافل الدينية فى الأيام الأولى كان يؤديها الرؤساء أو الملوك على نحو ما كان يقوم قيصر بدور كبير الكهنة ، وكان البراهمة ، أى الكهنة ، لا يزيدون عن مجرد شهود فى الاحتفال بتقديم القرابين[٣١] ، فنى « رامايانا » ترى رجلا من طبقة « الكشاترية » يحتج احتجاجاً حنقاً على زواج « عروس شماء الأنف فريدة » من عنصر المقاتلين من كاهن براهمى ثرثار »[٣٢] ، وفى الأسفار « الجانتية » ترى زعامة « الكشاترية » أمراً مسلماً به ، بل يذهب الأدب البوذى إلى حد أبعد ، فيسمى « البراهمة » « من أصل وضيع[٣٣]» . وهكذا ترى الأشياء يصيبها التغير حتى فى الهند .

لكن لما حلّتْ السلم محل الحرب ، وبالتالى ازدادت الديانة أهمية اجتماعية وتعقداً فى الطقوس ، لأنها أصبحت عندئذ عوناً إلى حد كبير للزراعة ، تقيها شر الكوارث الجوية التى لا يمكن إعداد العدة لها ، فقد تطلبت الديانة وسطاء فنيين بين الناس وآلهتهم ، ولهذا ازداد البراهمة عدداً وثروة وقوة ؛ فباعتبارهم للقائمين على تربية النشء ، والرواة لتاريخ أمتهم وآدابها وقوانينها ، استطاعوا أن يعيدوا خلق الماضى خلقاً جديداً ، وتشكيل المستقبل على صورتهم ، بحيث يصبُّون كل جيل صباً يزيد من تقديسه للكهنة ، فيبنون بهذا لطبقتهم مكانة ستمكنهم فى القرون المقبلة من احتلال المنزلة العليا فى المجتمع الهندوسى : وقد بدأوا بالفعل أيام بوذا يتحدوْن سيادة طبقة « الكشاترية » ؛ وعدوُّهم طبقة أحط من طبقتهم ، على نحو ما كان يعدُّهم « الكشاترية » من قبل أدنى منهم منزلة[٣٤] ؛ وأحس بوذا أن لكل من وجهتى النظر ما يؤيده ؛ لكن « الكشاترية » مع ذلك لم تخفِ زعامتها الفكرية بالقياس إلى البراهمة ، حتى فى عهد بوذا نفسه ، بل إن الحركة البوذية نفسها ، التى أسسها شريف من

أشراف الكشاترية ، نافست البراهمـة زعامتهم الدينية على الهند مدى ألف عام .

وتحت هذه الأقليات الحاكمة طبقات فى منازل أدنى ، فهناك طبقة « الفيزيا » أو التجار والأحرار الذين كادوا قبل بوذا ألا يكون لهم ما يميزهم طبقة قائمة بذاتها ؛ وهناك طبقة « الشودرا » أو الصناع الذين يشملون معظم السكان الأصليين ، وأخيراً هناك « الپاريا » أو المنبوذون ، وقوامهم قبائل وطنية لم ترتد عن ديانتها مثل قبيلة « شاندالا » ، وأسرى الحرب ، ورجال تحولوا إلى عبيد على سبيل العقاب(٣٥) ؛ ومن هذه الفئة التى كانت بادئ أمرها جماعة صغيرة لا تنتمى إلى طبقة من الطبقات ، تكونت طبقة « المنبوذين » فى الهند اليوم وعددها أربعون مليوناً .

الفصل الرابع

المجتمع الآرى الهندى

الرعاة – زراع الأرض – الصناع – التجار – العملة والديون –
الأخلاق – الزواج – المرأة

كيف كان هؤلاء الهنود الآريون يعيشون ؟ بالحرب والسلب أول الأمر ، ثم بالرعى والزراعة والصناعة على نمط ريفى كالذى ساد أوروبا فى العصور الوسطى ، لأنه حتى قامت الثورة الصناعية التى تظللنا اليوم ، لبثت حياة الإنسان الرئيسية من حيث الاقتصاد والسياسة ، على صورة واحدة لا تكاد تتغير فى جوهرها منذ العصر الحجرى الحديث ؛ فكان الآريون الهنود يربون الماشية ويستخدمون البقرة دون أن ينزلوها من أنفسهم منزلة التقديس ، ويأكلون اللحم أينما استطاعوا إليه سبيلا ، بعد أن يهبوا جزءاً منه للكهنة أو للآلهة (٣٦) ؛ ونعلم أن بوذا بعد أن أوشك على الموت جوعاً بما التزمه فى شبابه من تقشف ، كاد يودى بحياته بعد أكلة كبيرة من لحم الخنزير (٣٧) ؛ وكذلك كانوا يزرعون الشعير لكن يظهر أنهم لم يكونوا يعلمون عن الأرز شيئاً فى العهد الفيدى ؛ وكانت الحقول تقسمها الجماعة القروية بين عائلاتها ، على أن يقوم لكل معاً بريها ؛ ولم يكن يجوز بيع الأرض لأجنبى عن القرية ، ويمكن توريثها لأبناء الأسرة نفسها من نسل الذكور المباشر ، وكانت الكثرة الغالبة من الناس فلاحين يملكون أرضهم التى يفلحونها ، لأن الآريين كانوا يعدُّونه عاراً أن يعملوا لقاء أجر يتقاضونه ؛ ويؤكد لنا العالمون بحياتهم أنه لم يكن بينهم ملاك كبار ولا متسولون ، لم يكن بينهم أصحاب الملايين ولا المُعْدَمون(٣٨) .

وأما فى المدن فقد ازدهرت الصناعات اليدوية على أيدى صناع وناشئين فى الصناعة ، كل منهم مستقل بذاته ؛ ثم انتظمتهم قبل ميلاد المسيح بنصف

ألف من السنين ، نقابات قوية لصناع المعادن ، وصناع الخشب ، وصناع الحجر ، وصناع الجلود ، وصناع العاج ، وصناع السلال ، وطلاة المنازل والرسامين ، والخزافين والصباغين والسماكين والبحارة والصيادين وبائعي جلود الحيوان ، والجزارين وبائعي الحلوى والحلاقين والدلالين والزهارين والطهاة — إن مجرد النظر إلى هذه القائمة يبين لك كم كانت الحياة الهندية مليئة متعددة الجوانب ؛ وكانت النقابات تقضى فيما ينشب بين مختلف الطوائف العمالية من أمور ، بل كانت تقيم نفسها حكماً يفض النزاع بين الصناع وزوجاتهم ؛ وكانت أسعار السلع تحدَّد — كما نفعل نحن اليوم — لا وفق قانون العرض والطلب ، بل على أساس من غفلة الشارى ؛ ومع ذلك فقد كان فى قصر الملك « مثمِّن » رسمى — يشبه ما لدينا الآن من مكتب لتحديد الأسعار — واجباته أن يختبرَ السلع المعروضة للبيع ، ويملى الشروط على الصناع(٣٩) .

وتقدمت بينهم وسائل التجارة والسفر حتى بلغت مرحلة استخدام الجواد والعربة ذات العجلتين ، لكنها كانت تعانى من الصعاب ما كانت تعانيه القرون الوسطى ، وكانت القوافل تُستوقَفُ للضرائب عند كل حد يفصل دويلة عن زميلتها مهما صغرت هذه الدويلات ، كما كانت تتعرض لهجمات اللصوص فى الطريق عند كل منعطف ؛ وكان النقل بالنهر والبحر أكثر من ذلك رقياً ، فكنت ترى فى سنة ٨٦٠ قبل الميلاد أو نحوها ، سفناً تدفعها أشرعة متواضعة ومئات من المجاديف ، فى طريقها إلى بلاد الجزيرة وشبه جزيرة العرب ومصر ، تحمل إليها منتجات تتسم بطابع الهند مثل العطور والتوابل والقطن والحرير والشيلان والنسيج الموصلى واللؤلؤ والياقوت والأبنوس والأحجار الكريمة ونسيج الحرير الموشى بالفضة والذهب(٤٠) .

وكان مما وقف فى سبيل التجارة أساليب التبادل العقيمة التى اصطنعها الناس فى معاملاتهم — فقد كانت وسيلتهم بادئ الأمر تبادل سلعة بسلعة ، ثم

استخدموا الماشية عملة نقدية ، حتى لقد كانت العروس تشترى بالأبقار[٤١]، كهؤلاء اللائى يقول عنهن هومر « عذارى يحملن أبقاراً » وبعد ذلك ظهرت عملة نحاسية ثقيلة ، لم يكن يضمن قيمتها إلا الأفراد بصفاتهم الشخصية ، ولم يكن للقوم مصارف ، ولذلك كان المال المخزون يخبأ فى المنازل أو يدفن فى الأرض او يودع عند صديق ؛ ومن هنا تطور نظام للإيداع فى عهد بوذا ؛ وذلك أن التجار فى المدن المختلفة كانوا ييسرون التجارة بأن يعطى كل منهم لزميله خطاباً يعترف فيه بما عليه له ؛ وكان فى المستطاع أن تستعير من هؤلاء — وهم أشباه أسرة روتشيلد — ديناً بربح مقداره ثمانية عشر فى كل مائة[٤٢] وكنت تسمع بين الناس حديثاً كثيراً عما بينهم من عهود مالية ؛ وفى ذلك العصر لم تكن العملة النقدية من ثقل الوزن بحيث تثبط المقامرين عن استخدامها فى قمارهم ، وكان « زهر » القمار قد وطد لنفسه مكانة فى المدنية ؛ ففى حالات كثيرة كان الملك يُعدُّ قاعات للقمار لشعبه ، على غرار « موناكو » إن لم تكن على صورتها ؛ وكان جزء من المال المكسوب يذهب إلى الخزانة الملكية[٤٣]؛ ولقد يبدو ذلك فى أعيننا نظاماً يصم أصحابه بوصمة العار ، لأننا لم نَعْتَدْ أن نرى أنظمة القمار عندنا تمد رجال الحكم بيننا بالمال بطريقة مباشرة .

وكانت أخلاقهم فى التجارة رفيعة المستوى ، ولو أن الملوك فى الهند الفيدية — كما كان أقرانهم فى اليونان الهرمونية — لم يترفعوا عن اغتصاب الماشية من جيرانهم[٤٤] ، لكن المؤرخ اليونانى الذى أرّخ لحملات الإسكندرية ، يصف الهنود بأنهم « يستوقفون النظر باستقامتهم ، وأنهم بلغوا من سداد الرأى حداً يجعل التجاءهم إلى القضاء نادراً ، كما بلغوا من الأمانة حداً يغنيهم عن الأقفال لأبوابهم وعن العهود المكتوبة تسجيلا لما اتفقوا عليه ، فهم صادقون إلى أبعد الحدود[٤٥] » ؛ نعم إن فى سِفْر « رج ــ فيدا » ذكراً للزواج المحرّم وللتضليل وللعهر وللإجهاض وللزنا[٤٦] ، كما أن هناك علامات تدل على الانحراف الجنسى الذى يجعل الرجال يتصلون بالرجال[٤٧] ؛ إلا أن الصورة

العامة التى نستمدها من أسفار الڤيدا ومن الملاحم ، تدل على مستوى رفيع فى العلاقات بين الجنسين وفى حياة الأسرة .

كان الزواج يتم باغتصاب العروس من أهلها أو بشرائها أو بالاتفاق المتبادل بين العروسين ، لكن هذا النوع الأخير كان ينظر إليه بعين النقد إلى حد ما ، فقد ظن نساؤهم أنه أشرف لهن أن يُشْتَرَيْن وأن يُدفع فيهن الأثمان ، وأنه مما يزيد قدر المرأة أن يسرقها الزوج من أهلها(٤٨) ؛ وكان تعدد الزوجات جائزاً ، ويشجعون عليه بين العِلْية ، لأنه مما يسجَّل للرجل بالفخر أن يعول زوجات كثيرات وأن ينقل إلى الخلف قوته(٤٩) ، وكذلك كان هناك تعدد الأزواج ؛ فقصة « دروپادى(٥٠) » التى تزوجت إخوة خمسة دفعة واحدة تدل على وقوع تعدد الأزواج للزوجة الواحدة — فى أيام الملاحم — حيناً بعد حين ، وكان الأزواج عادة إخوة ، وهى عادة بقيت فى جزيرة سيلان حتى سنة ١٨٥٩ ، ولا تزال متلكئة فى بعض قرى الجبال فى التبت(٥١) ، لكن التعدد كان فى العادة ميزة يتمتع بها الذكر دون الأنثى ، لأنه عند الآريين هو رب الأسرة يحكمها حكماً لا ينازعه فى سيادته منازع ، فكان له حق امتلاك زوجاته وأبنائه ، وله الحق فى ظروف معينة أن يبيعهم أو يرمى بهم فى عرض الطريق (٥٢) .

ومع ذلك فقد تمتعت المرأة بحرية فى العصر الڤيدى أكثر جداً مما تمتعت به منها فى العصور التالية ، فقد كان لها حينئذ رأى فى اختيار زوجها ، أكثر مما قد تدل عليه ظواهر المراسيم فى الزواج ؛ وكان لها حق الظهور بغير قيود فى الحفلات والرقص ، وكانت تشارك الرجل فى الطقوس الدينية التى تُقدَّم بها القرابين ؛ ولها حق الدرس ، بل ربما ذهبت فى ذلك إلى حد بعيد مثل « جارجى » التى اشتركت فى المجادلات الفلسفية(٥٣) ، وإذا تركها زوجها أرملة فلم يكن على زواجها من قيود(٥٤) ، أما فى عصر « البطولة » فيظهر أن المرأة قد فقدت بعض هذه الحرية ، فكانوا لا يشجعونها على المضى فى الأبحاث العقلية ،

على أساس أن المرأة إذا درست أسفار الڤيدا كان ذلك دليلا على اضطراب المملكة»(٥٥)، وقلّ زواج المرأة بعد موت زوجها الأول ، وبدأت « البردة » — التى تعنى عزل المرأة — وزادت بين الناس عادة دفن الزوجة مع زوجها وهى عادة لم تكد تعرفها الأيام الڤيدية(٥٦) ، وأصبحت المرأة المثالية هى التى جاءت على نموذج بطلة « رامايانا » — وهى « سيتا » الوفية التى تتبع زوجها وتطيعه فى خضوع مهما تَطَلَّبَ منها ذلك من ضروب الوفاء والشجاعة حتى آخر يوم من حياتها .

الفصل الخامس

ديانة أسفار الڤيدا

الديانة السابقة للڤيدا — آلهة الڤيدا — آلهة الأخلاق — قصة الڤيدا عن الخلق — الخلود — التضحية بالجواد

الظاهر أن أقدم ديانة نعرفها عن الهند ، تلك الديانة التي وجدها الغزاة الآريون بين « الناجا » والتي لا تزال قائمة في الأجناس البشرية البدائية التي تراها هنا وهناك في ثنايا شبه الجزيرة العظيمة ، هي عبادة روحانية طوطمية لأرواح كثيرة تسكن الصخور والحيوان والأشجار ومجاري الماء والجبال والنجوم ؛ وكانت الثعابين والأفاعي مقدسات — إذ كانت آلهة تعبد ومثلا عليا تنشد في قواها الجنسية العارمة ؛ وكذلك شجرة « بوذى » المقدسة في عهد بوذا كانت تمثل تقديسهم لجلال الأشجار الصامت[٥٧]، وهو تقديس صوفي لكنه سليم ؛ وهناك من آلهة الهنود الأولين ما هبط مع الزمان إلى هنود العصور التاريخية ، مثل « ناجا » الإله الأفعوان ، و « هانومان » الإله القرد ، و « ناندس » الثور المقدس و « الياكشا » أو الإلهة من الأشجار[٥٨]؛ ولما كان بعض هذه الأرواح طيباً وبعضها خبيثاً ، فلا يستطيع حفظ الجسم من دخول الشياطين فيه وتعذيبه في حالات المرض أو الجنون ، تلك الشياطين التي تملأ الهواء ، إلا مهارةٌ عظيمة في أمور السحر ؛ ومن ثم نشأت مجموعة الرُّقى في « ڤيدا أثارڤا » أي « سفر الإلمام بالسحر » ؛ فلا بد للإنسان من صيغ سحرية يتلوها إذا أراد الأبناء أو أراد اجتناب الإجهاض ، أو إطالة العمر ، أو دفع الشر ، أو جلب النعاس ، أو إيقاع الأذى أو الارتباك بالأعداء(*)[٥٩] .

(*) راجع « ڤيد أثارڤا » الجزء السادس ص١٣٨ ، والسابع ص ٣٥ ، ص ٩٠ حيث نجد —

وأقدم آلهة ذكرتها « أسفار الفيدا » هي قوى الطبيعة نفسها وعناصرها : السماء والشمس والأرض والنار والضوء والريح والماء والجنس[٦٢] ؛ فكان "ديوس (وهو زيوس عند اليونان ، وجوپتر عند الرومان) ، أول الأمر هو السماء نفسها ؛ وكذلك اللفظة السنسكريتية التي معناها مقدس ، كانت في أصلها تعني « اللامع » فقط ؛ ثم أدت هذه النزعة الشعرية التي أباحت لهم أن يخلقوا لأنفسهم كل هذا العدد من الآلهة ، إلى تشخيص هذه العناصر الطبيعية ؛ فمثلا جعلوا السماء أباً ، وأسموها « ڤارونا » ؛ وجعلوا الأرض أما ، وأطلقوا عليها اسم « بريثيڤي » . وكان النبات هو ثمرة التقائهما بوساطة المطر[٦٣] ، وكان المطر هو الإله « بارجانيا » ، والنار هي « آجني » ، والريح كانت « ڤايو » وأما إن كانت الريح مهلكة فهي « رودْرا » ، وكانت العاصفة هي « إندرا » والفجر « أوشاس » ومجرى المحراث في الحقل كان اسمه « سيتا » والشمس « سوريا » أو « مترا » أو « ڤشنو » ؛ والنبات المقدس المسمى « سوما » ، والذي كان عصيره مقدساً ومسكراً للآلهة والناس معاً ، كان هو نفسه إلها يقابل في الهند ما كان «ديونيسوس» عند اليونان ، فهو الذي يوحي للإنسان — بمادته المنعشة — أن يفعل الإحسان ويهديه إلى الرأي الثاقب ، وإلى المرح ، بل يخلع على الإنسان حياة الخلود[٦٤] .

ولما كانت الأمة كالفرد تبدأ بالشعر وتنتهي بالنثر ، فقد تحول كل شيء لما أصبحت الأشياء في أعين الناس أشخاصاً ، إذ أصبحت صفات الأشياء أشياء قائمة بذاتها ، وباتت نعوتها بمثابة الأسماء ، والعبارات التي تجري مجرى الحكمة أصبحت آلهة ؛ والشمس التي تهب الحياة انقلبت إلها جديداً اسمه « سافيتار واهب الحياة » وأما ضوؤها فإله آخر اسمه « ڤيڤاسڤات » أي الإله

— رقى « تشتعل بالكراهية » أو « لغة فيها وحشية لا يضبطها ضابط » تجري على لسان نساء يحاولن إبعاد المنافسات لهن ، أو إنزال العقم بهن[٦٠] ، وفي أحد أسفار يوپانشاد ، وهو سفر « بريها دارانياكا » (٦ — ١٢) صيغ يراد بها أن تخطف امرأة بالعزيم ، وأخرى « لارتكاب الخطيئة بغير حمل »[٦١] .

الساطع ، والشمس الذى تولد الحى من الحى أصبحت إلها عظيما هو « پراجاپاتى » أى رب الأحياء جميعاً (*)(٦٥) .

ولبثت النار « وهى الإله أجنى » حينا من الدهر أهم آلهة الڤيدا جميعاً ، إذ كان هذا الإله هو الشعلة المقدسة التى ترفع القربان إلى السماء ، وكان هو البرق الذى يثب فى أرجاء الفضاء ، وكان للعالم حياته النارية وروحه المشتعلة ؛ غير أن « إندرا » الذى ينصرف فى الرعد والعاصفة كان أشيع الآلهة كلهم ذكراً بين الناس ، لأنه هو الذى يجلب للآرى الهندى الأمطار النفيسة التى بدت له عنصراً جوهرياً يكاد يزيد فى أهميته للحياة على الشمس ذاتها ، ولذا فقد جعلوه أعظم الآلهة مقاماً ، يلتمسون معونة رعوده وهم فى حومات القتال ، وصوروه — بدافع الحسد له — فى صورة البطل الجبار الذى يأكل العجول مئات مئات ، ويشرب الخمر بحيرات بحيرات(٦٦) ، وكان عدوه المحبب إلى نفسه هو « كرشنا » الذى لم يذكر فى أسمار الڤيدا إلا على أنه إله محلى لقبيلة « كرشنا » إذ لم يكن حينئذ قد تجاوز هذه المرحلة ؛ كذلك كان « ڤشنو » أى الشمس التى تجتاز الأرض بخطواتها الجبارة ، إلها ثانوياً ، كأنما هو لا يدرى أن المستقبل له ولـ « كرشنا » الذى يجسده ؛ وإذن فمن فوائد أسفار الڤيدا لنا أنها تعرض علينا الدين وهو فى طريق التكوين ، فنرى مولده ونموه وموت الآلهة والعقائد ، ونرى ذلك بادئين من النزعة الروحانية البدائية حتى نبلغ وحدة الوجود الفلسفية ؛ بادئين بالخرافة فى « ڤيدا أثارڤا » (أى سفر السحر) ومنتهين إلى الوحدانية الجليلة كما ذكرت فى أسفار « يوپانشاد » .

كان هؤلاء الآلهة بشراً فى صورة الجسم وفى الدافع المحرك للعمل ، بل

(*) كاد « پراجاپاتى » يصعد على أنه الإله الواحد ، حتى جاء اللاهوت فى العهد التالى فجعل براهما الذى يفنى فى نفسه كل شىء ، يبتلع پراجاپاتى فى جوفه .

كادت تكون بشراً فى جهلها كذلك ، فانظر أحدها وقد أحاطت به دعوات الداعى ، فجعل يفكر ماذا عسى أن يهب هذا المتوسل : « هذا ما سأصنعه — كلا ؛ لن أصنع هذا ؛ سأعطيه بقرة — أم هل أعطيه جواداً ؟ ترى هل تقرب إلى حقاً بشراب السوما ؟ »(٦٧)؛ لكن بعض هؤلاء الآلهة قد صعد فى العصور الڤيدية المتأخرة إلى مستوى خلقى رفيع ؛ خذ مثلا « ڤارونا » الذى كان بادئ ذى بدء هو السماء المحيطة بالأرض ، أنفاسه هى ريح العواصف ، ورداؤه هو السماء ؛ هذا الإله قد تطور على أيدى عباده حتى أصبح أكثر آلهة الڤيدا علواً فى الأخلاق وقرباً من المثل الأعلى للآلهة ؛ أصبح يرقب العالم بعينه الكبرى ، التى هى الشمس ، يعاقب الشر ويكافئ الخير ، ويعفو عن ذنوب التائبين ؛ وبهذا كان « ڤارونا » حارساً على القانون الأبدى ومنفذاً له . ذلك القانون الذى يسمونه « ريتا » وهو الذى كان أول أمره قانوناً يقيم النجوم فى أفلاكها ويحفظها هناك فلا يضطرب مسيرها ، ثم تطور بالتدريج حتى أصبح قانون الحق إطلاقاً ، أصبح نغمة خلقية كونية لا مندوحة لكل إنسان عن مراعاتها إذا أراد أن يجتنب الضلال والدمار(٦٨) .

ولما كثر عدد الآلهة نشأت مشكلة ، هى : أى هؤلاء الآلهة خلق العالم ؟ فكانوا يعزون هذا الدور الأساسى تارة لـ « آجنى » وتارة لـ « إندرا » وطوراً لـ « سوما » وطوراً رابعاً لـ « پراچاپاتى » ، وفى أحد أسفار « يوپانشاد » يعزى خلق العالم إلى خالق أول قهار :

« حقاً إنه لم يشعر بالسرور ؛ فواحد وحده لا يشعر بالسرور ، فتطلب ثانيا ؛ كان فى الحق كبير الحجم حتى ليعدل جسمه رجلا وامرأة تعانقا ، ثم شاء لهذه الذات الواحدة أن تنشق نصفين ، فنشأ من ثم زوج وزوجة ، وعلى ذلك تكون النفس الواحدة كقطعة مبتورة . . . وهذا الفراغ تملؤه الزوجة ؛ وضاجع زوجته وبهذا أنسل البشر ؛ وسألت نفسها الزوجة قائلة : «كيف استطاع مضاجعتى بعد أن أخرجنى من نفسه ، فلأختف » واختفت فى صورة

البقرة ، وانقلب هو ثوراً ، فزاوجها ، وكان باز دواجهما أن تولدت الماشية ، فاتخذت لنفسها هيئة الفرس ، واتخذ لنفسه هيئة الجواد ، ثم أصبحت هي حمارة فأصبح هو حماراً ، وزاوجها حقاً ، وولدت لها ذوات الحافر ؛ وانقلبت عنزة فانقلب لها تيساً ، وانقلبت نعجة فانقلب لها كبشاً ، وزاوجها حقاً ، وولدت لها الماعز والخراف ؛ وهكذا حقاً كان خالق كل شيء ، مهما تنوعت الذكور والإناث ، حتى تبلغ في التدرج أسفله إلى حيث النمال ؛ وقد أدرك هو حقيقة الأمر قائلا : « حقاً إني أنا هذا الخالق نفسه ، لأني أخرجته من نفسي ؛ من هنا نشأ الخلق »(٦٩) .

في هذه الفقرة الفريدة نلمس بذرة مذهب وحدة الوجود وتناسخ الأرواح ، فالخالق وخلقه شيء واحد ، وكل الأشياء وكل الأحياء كائن واحد فكل صورة من الكائنات كانت ذات يوم صورة أخرى ، ولا يميز هذه الصورة من تلك ويجعلهما حقيقتين إلا الحس المخدوع وإلا تفريق الزمن بينهما ؛ هذه النظرة لم تكن قد ظهرت بعد في أيام الڤيدا جزءاً من العقيدة الشعبية ، وإن تكن قد لقيت صياغتها على هذا النحو في « يوپانشاد » ؛ فالآرى الهندى — مثل زميله الآرى الفارسي — بدل أن يعتقد في تناسخ الأرواح على صور متتابعة ، آمن بعقيدة أبسط ، إذ آمن بالخلود الشخصي ؛ فالروح بعد الموت تلاقي إما عذاباً أو نعيما ؛ فإما أن يلقيها « ڤارونا » في هوة مظلمة سحيقة ، أو في جهنم ذات السعير ، وإما أن يتلقاها « ياما » فيرفعها إلى الجنة حيث كل صنوف اللذائذ الأرضية قد كملت ودامت إلى أبد الآبدين(٧٠) وفي ذلك يقول سفر « كاثا » من أسفار يوپانشاد : « يفنى الفاني كما تفنى الغلال ، ويعود إلى الحياة في ولادة جديدة كما تعود الغلال »(٧١) .

وليست تدلنا الشواهد على أن الديانة الڤيدية في أولى مراحلها كان لها معابد وأصنام(٧٢) . بل كانت مذابح القرابين تنصب من جديد لكل قربان يراد تقديمه ، كما هي الحال في فارس الزرادشتية ، وكان يناط بالنار المقدسة أن

ترفع القربان الممنوح إلى السماء ؛ وفى هذه المرحلة تظهر آثار ضئيلة من التضحية بالإنسان ، كما ظهرت فى فاتحة المدنيات كلها تقريباً ، لكنها آثار قليلة يحوطها الشك ؛ وكذلك أشبهت الهند فارس فى أنها كانت تحرق الحصان أحياناً ليكون قرباناً تقدمه الآلهة[٧٤] وإن « أشفاميزا » – أو « تضحية الجواد » – لمن أغرب الطقوس جميعاً . إذ يخيل للناس فيها أن ملكة القبيلة زاوجت الحصان المقدس بعد ذبحه(*)[٧٥] على أن القربان المعتاد هو أن يسكب قليل من عصير « سوما » وأن يصب شىء من الزبد السائل فى النار[٧٧] ، وكانوا يحيطون القربان برقى السحر ، فلو قدمه مقدمه على النحو الأكمل جاءته بالجزاء المطلوب بغض النظر عما هو حقيق به من ثواب بالنسبة إلى خلقه الشخصى[٧٨] وكان الكهنة يتقاضون أجوراً عالية على مساعدة المتعبد فى أداء طقوس القربان التى أخذت تزداد مع مر الزمن تعقداً ، فإذا لم يكن فى وسع المتعبد أن يدفع للكاهن أجره ، رفض أن يتلو له الصيغ اللازمة ، فأجره لابد أن يسبق ما يدفع لله من أجر ؛ ولقد وضع رجال الدين قواعد تضبط مقدار ما يدفعه صاحب هذه العبادة ، – كم من الأبقار والجياد وكم من الذهب ؛ وقد كان الذهب بصفة خاصة عميق التأثير فى الكهنة والآلهة[٧٩] وفى « أوراق البراهمانا » التى كتبها البراهمة ، إرشادات للكاهن تدله على الطريقة التى يستطيع بها أن يقلب الصلاة أو القربان شراً على رءوس أصحابه إذا لم يؤجروه أجراً كافياً[٨٠] ، وكذلك سنوا قوانين أخرى تفصل دقائق المحافل والطقوس التى ينبغى أن تقام فى كل ظرف من ظروف الحياة تقريباً ، وهى عادة تتطلب معونة الكهنة فى أدائها ؛ وهكذا أصبح البراهمة شيئاً فشيئاً طبقة ممتازة ، تسيطر على الحياة الفكرية والروحية فى الهند سيطرة تهددت كل تفكير وكل تغيير بالمقاومة المميتة .

(*) Ponebatque in gremium regina genitalie victimae membrum

الفصل السادس

أسفار الڤيدا باعتبارها أدباً

السنسكريتية والإنجليزية – الكتابة – الڤيدات الأربعة
سفر ـرج – ترنيمة الخلق

إنه لما ينبغي أن يثير اهتمامنا الخاص ، هذه اللغة السنسكريتية التي كان يكتبها الآريون الهنود ، ذلك لأنها تعد من أقدم مجموعات اللغات « الأوروبية الهندية » التي تنتمي إليها لغتنا التي نتحدث بها ، فإننا نشعر للحظة من الزمن شعوراً عجيباً باتصال حلقات الثقافة عبر هذه الآماد الفسيحة من الزمان والمكان ، حين نلاحظ أوجه الشبه – في السنسكريتية واليونانية واللاتينية والإنجليزية – بين الألفاظ التي تدل على الأعداد ، وعلى أنواع الصلة في الأسرة ؛ وفي كلمات صغيرة كبيرة الدلالة في هذا الصدد ، وهي الكلمات التي أطلق عليها اسم « الفعل المزاوِج » ، ولعل هذا الاسم قد أطلق عليها في غفوة من رجال الأخلاق(*) .

وبعيد جداً أن يكون هذا اللسان القديم الذي قال عنه « سير وليم چونز » إنه « أكمل من لغة اليونان ، وأوسع من لغة الرومان ، وأدق من كلتيهما معاً (٨٣) » بعيداً جداً أن يكون هذا اللسان القديم هو ما كان يتحدث به الغزاة الآريون ؛ فلسنا ندري بأية لغة كان هؤلاء يتكلمون ، وكل ما يستطيعه في هذا الصدد هو أن نفرض فرضاً أنها كانت لغة قريبة الصلة باللهجة الفارسية القديمة التي كتبت بها « الأڤستا » ، وأما السنسكريتية التي كتبت بها أسفار الڤيدا والملاحم فتحتوي بالفعل على علامات اللغة الأدبية الكلاسيكية التي

(*). هنا يذكر المؤلف هامشاً فيه أمثلة توضح هذا الشبه بين اللغات في ألفاظها ، مما يتعذر نقله في الترجمة . (المعرب)

لا يستخدمها إلا العلماء والكهنة ؛ بل إن كلمة « سنسكريتى » نفسها معناها المُعَدَّة ، أو الخالصة ، أو الكاملة ، أو المقدسة ، ولم يكن الناس فى العصر الڤيدى يستخدمون فى كلامهم لغة واحدة ، بل لغات ، لكل قبيلة لهجتها الآرية الخاصة [٨٤] ، فلم يكن للهند فى أى عصر من عصورها لغة واحدة .

ليس فى الڤيدات إشارة واحدة تدل أن مؤلفيها عرفوا الكتابة ؛ ولم يحدث إلا فى القرن الثامن أو التاسع قبل الميلاد أن جاء التجار الهنود — والأرجح أن يكونوا من طائفة الدراڤيديين — من آسيا الغربية بكتابة سامية قريبة الشبه بالكتابة الفينيقية ، وأطلق فيما بعد على هذه الكتابة اسم « الكتابة البراهمية » ؛ ومنها اشتقت كل أحرف الهجاء فى الهند[٨٥] .

ولقد لبثت الكتابة قروناً طويلة — فيما يظهر — لا تستخدم إلا لأغراض تجارية وإدارية ، دون أن يرد على أذهان الناس إلا خاطر جد ضئيل بأن يتخذوها وسيلة أدبية ؛ « وكان التجار — لا الكهنة — هم الذين ارتقوا بهذا الفن الأساسى » حتى القانون البوذى لم يدون — على الأرجح — قبل القرن الثالث السابق لميلاد المسيح ؛ وأقدم ما بقى لنا من كتابات الهند المحفورة على الجدران ، هى محفورات « آشوكا »[٧٨] ؛ وإنه ليتعذر علينا نحن الذين جعلت منا القرون المتعاقبة قوماً تعتمد عقولهم على رؤية عيونهم للمكتوب والمطبوع (حتى جاء هذا العهد الذى امتلأ به الهواء من حولنا ألفاظا وأنغاماً) يتعذر علينا أن نفهم كيف اطمأنت الهند — بعد أن عرفت الكتابة بزمن طويل — إلى استمساكها بالأساليب القديمة فى نقل التاريخ والأدب عن طريق الرواية والذاكرة ؛ فأسفار الڤيدا والملاحم كانت أناشيد أخذت تنمو على تتابع الأجيال التى تناقلتها بالرواية جيلا بعد جيل ؛ ولم يقصد بها إلى الكتابة لتراها العيون ،

بل قصد بها إلى أن تكون أنغاماً تسمعها الآذان(*) ، ومن هذا الإهمال للكتابة نشأت ضآلة علمنا بالهند القديمة :

إذن فما هى أسفار الڤيدا التى نستمد منها جل علمنا بالهند فى مرحلتها البدائية ؟ إن كلمة « ڤيدا » معناها معرفة(**). وإذن فسفر الڤيدا معناه الحرفى كتاب المعرفة ؛ « والڤيدات » يطلقها الهندوس على كل تراثهم المقدس الذى ورثوه عن أولى مراحل تاريخهم ، وهى شبيهة بالإنجيل عندنا فى أنها تدل على أدب أكثر مما تتخذ لنفسها صورة الكتاب ؛ ولو حاولت تنظيم هذه المجموعة وتبويبها لأحدثت خلطاً فظيعاً ؛ ولم يبق لنا من الڤيدات الكثيرة التى شهدها الماضى إلا أربعة أسفار :

١ – سفر رج ، أو معرفة ترانيم الثناء .
٢ – سفر ساما ، أو معرفة الأنغام .
٣ – سفر ياچور ، أو معرفة الصيغ الخاصة بالقرابين .
٤ – سفر أتارڤا ، أو معرفة الرقى السحرية .

وكل واحد من هذه الڤيدات الأربعة ، ينقسم إلى أربعة أقسام :

١ – إلى « مانترا » أو الترانيم .
٢ – إلى « براهمانا » أو قواعد الطقوس والدعاء والرقى لهداية الكهنة فى مهمتهم .
٣ – إلى « آرانياكا » أو نصوص الغابة ؛ وهى خاصة بالقديسين الرهبان ؛
٤ – إلى « يوپانشاد » أو المحاورات السرية ، وهى تقصد إلى الفلاسفة(†)

(*) ربما استعاد الشعر سلطانه القديم على أهل هذا العصر ، إذا ما عادوا إلى إلقائه كلاماً – بدل قراءته فى صمت .

(**) ترى أشباه هذه الكلمة فى كلمة « أويدا » اليونانية و « ڤيديو » اللاتينية و « ويز » الألمانية و « وت » و « وزدم » الإنجليزيتين .

(†) ليس هذا التقسيم إلا نوعاً واحداً من أنواع التقسيم التى يمكن تطبيقها على مادة هذه الأسفار –

وليس بين أسفار الڤيدا إلا سفر واحد ينتمي إلى الأدب أكثر مما ينتمي إلى الدين أو الفلسفة أو السحر ؛ فسفر «رج» ضرب من الدواوين الدينية ، يتألف من ١٠٢٨ ترنيمة ، أو أنشودة من أناشيد الثناء يتوجه بها الناس إلى مختلف معبودات الآريين الهنود ـ الشمس والقمر والسماء والنجوم والريح والمطر والنار والفجر والأرض وغيرها(*) ومعظم الترانيم دعوات واقعية في سبيل القطعان والمحصول وطول العمر ؛ وقليل جداً منها هو ما يرتفع إلى مستوى الأدب ، وبينها عدد ضئيل يبلغ درجة «الأنشاد» في رشاقتها وجمالها(٩٢) بعضها شعر طبيعي ساذج ، كأنه الدهشة الفطرية يبديها الطفل إزاء ما يرى ، فترنيمة منها تعجب كيف يخرج اللبن الأبيض من أبقار حمراء ، وترنيمة أخرى تدهش لماذا لا تسقط الشمس على الأرض سقوطاً عمودياً حينما تبدأ في الانحدار ؛ وترنيمة ثالثة تتساءل : كيف أمكن « لمياه الأنهار كلها أن تثب فوارة إلى المحيط فلا تملؤه » . ومنها ترنيمة رثاء على أسلوب «ثاناتوپسيس» قيلت على جثمان زميل سقط صريعاً في ميدان القتال :

= وكان علماء الهندوس يضيفون عادة إلى الشروح « الموحى بها » في البراهمانا واليوپانشاد ، مجموعات كثيرة لشروح أقصر من تلك ، يصوغونها في عبارات موجزة ويطلقون عليها اسم « سترة » (ومعناها الحرفي خيوط) ، أضافوا هذه الشروح إلى الڤيدات ، فاكتسبت على مر الزمن احتراماً تقليدياً يجعلها من مصادر الدين ، على الرغم من أنها ليست منزلة من السماء ؛ وكثير من هذه الشروح موجز إلى حد يتعسر معه فهم معناه ، لكنها كانت تختصر العقيدة اختصاراً يسهل معه نقلها ، أو قل كانت وسيلة تعين على حفظ الطلاب لها في عصر كانوا يعتمدون فيه على ذاكرتهم أكثر من اعتمادهم على الكتابة .

وليس في وسع أحد أن يجزم برأي في إسناد هذه المجموعة الكبيرة من الشعر والأساطير والسحر والطقوس والفلسفة إلى مؤلفيها أو إلى أزمان تأليفها ؛ ويعتقد أتقياء الهندوس أن كل حكمة منها أوحي بها عند الآلهة ، وهم ينبئونك بأن الإله الأعظم براهما كتبها بيده على أوراق من الذهب (٨٩) ، وهي وجهة نظر لا تستطيع تفنيدها بغير عناء ، ويرجع أولو الرأي من الوطنيين أقدم هذه الترانيم إلى تواريخ تتراوح بين سنة ٦٠٠٠ ، وسنة ١٠٠٠ ق . م . حسب درجة الحماسة الوطنية عند القائلين(٩٠) ويرجح أنها جمعت ورتبت بين سنتي ١٠٠٠ ، ٥٠٠ ق . م .(٩١) .

(*) تتألف هذه الأناشيد من مقطوعات قوام الواحدة منها أربعة أبيات عادة ، ويتكون البيت =

هأنذا آخذ القوس من يد ميتة كانت تشدها .
لتكسب لنا ملكاً وقوة ومجداً ؛
فأنت هناك ، ونحن هاهنا : أعزاء بأبنائنا الأبطال ،
سنهزم كل هجمة يوجهها لنا الأعداء ؛
اقترب من صدر الأرض ، أمنا ،
هذه الأرض الفسيحة الأرجاء العطوف بأبنائها ؛
هذه الشابة الناعمة كأنها الصوف المندوف تحت جنوب الأسخياء ؛
هأنذا أضرع إليها أن تصونك من أيدى الفناء ؛
انفرجى له أيتها الأرض ، ولا تضمى جسده ضما ثقيلا ؛
كونى له مثوى هينا ، وجديه بعونك الشفوق ؛
فكما تدثر الأم بالثوب ابنها ،
كذلك دثرى هذا الرجل أيتها الأرض(٩٣).

وقصـــيدة أخرى (رج ، الجزء العاشر ص ١٠) عبارة عن حوار صريح بين الأبوين الأولين للبشر ، هذين التوأمين من أخ وأخته ، « ياما » و « يامى » ؛ فأما « يامى » فتأخذ فى إغراء أخيها أن يضاجعها على الرغم من تحريم مثل هذا الاتصال الجنسى بين أفراد الأسرة الواحدة ، زاعمة له أن كل ما تريده من الأمر هو استمرار الجنس البشرى ، فيقاومها « ياما » على أسس خلقية رفيعة ؛ وتحاول معه كل ضروب الإغراء ، وتفشل ، وأخيراً تصفه بالضعف ؛ والقصة كما هى بين أيدينا ليست كاملة ، ولو أنه فى مقدورنا أن نحكم كيف يكون تمامها من منطق السياق ؛ وأسمى أجزاء القصيدة قطعة هائلة هى « ترنيمة الخلق » وفيها ترى عقيدة وحدة الوجود مبسوطة بظلالها الرقيقة ، بل ترى ريبة التقى الورع ، فى هذا الكتاب الذى هو أقدم كتاب

= الواحد من خمسة مقاطع أو ثمانية أو أحد عشر أو اثنى عشر ، وليس فيه مراعاة للوزن إلا فى المقاطع الأربعة الأخيرة فيراعى فيها الوزن عادة .

ظهر بين أشد الشعوب تمسكاً بالدين :

لم يكن فى الوجود موجود ولا عدم ، فتلك السماء الوضاءة
لم تكن هناك ، كلا ولا كانت بردة السماء منشورة فى الأعالى ؛
فماذا كان لكل شيء غطاء ؟ ماذا كان موئلا ؟ ماذا كان مخبأ ؟
أكانت هى المياه بهوتها التى ليس لها قرار ؟
ولم يكن ثمة موت ، ومع ذلك فلم يكن هناك ما يوصف بالخلود .
ولم يكن فاصل بين النهار والليل
و « الواحد الأحد » لم يكن هناك سواه
ولم يوجد سواه منذ ذلك الحين حتى اليوم ؛
كانت هناك ظلمة ؛ وكان كل شيء فى البداية تحت ستار
من ظلام عميق — محيط بغير ضياء —
والجرثومة التى لم تزل كامنة فى اللحاء
برزت طبيعة واحدة من الحر الحرور
ثم أضيف إلى الطبيعة الحب ، وهو الينبوع الجديد
للعقل — نعم إن الشعراء فى أعماقهم يدركون
— إذ هم يتأملون — هذه الرابطة بين ما خلق
وما لم يخلق ؛ فهل جاءت هذه الشرارة من الأرض .
تتخلل كل شيء وتشمل كل شيء ، أم جاءت من السماء ؟
ثم بذرت الحبوب ، ونهضت جبابرة القوى —
فالطبيعة فى أسفل ، والقوة والإرادة أعلى —
من ذا يعلم السر الدفين ؟ من ذا أعلنه هاهنا ،
من أين ، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها ؟
إن الآلهة أنفسها جاءت متأخرة فى مراحل الوجود —
من ذا يعلم أنى جاء هذا الوجود ؟

إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم
سواء خلقه بإرادته ، أو صدر عنه وهو ساكن ،
إنه هو ربنا الأعلى فى السموات العلى ،
إنه هو يعلم السر — بل لعله لا يعلم من السر شيئاً (٩٤)

ولبث الأمر هكذا حتى أدركه مؤلفو أسفار « يوپانشاد » فتناولوا هذه المشكلات بالحل . وهذه الإشارات بالتوضيح ، فكان ما أخرجوه فى ذلك أدل نتاج على العقل الهندوسى ، بل لعله أعظم نتاج أخرجه ذلك العقل .

الفصل السابع

فلسفة أسفار يوپانشاد

مؤلفو هذه الأسفار – موضوعها – موازنة العقل بالبصيرة البديهية – آتمان – براهمان – من هما – وصف الله – الخلاص – تأثير أسفار يوپانشاد – ما يقوله إم سن عن براهما

قال شوپنهور : « إنك لن تجد فى الدنيا كلها دراسة تفيدك وتعلو بك أكثر مما تفيدك وتعلو بك دراسة أسفار يوپانشاد ؛ لقد كانت سلواى فى حياتى – وستكون سلواى فى موتى »(٩٥) فلو استثنيت النتف التى خلفها لنا « فتاح حوتب » (المصرى) فى الأخلاق ، كانت أسفار اليوپانشاد أقدم أثر فلسفى ونفسى موجود لدى البشر ، ففيها مجهود بذله الإنسان دقيق دءوب ، يدهشك بدقته وما اقتضاه من دأب ، محاولا أن يفهم العقل وأن يفهم العالم وما بينهما من علاقة ؛ إن أسفار اليوپانشاد قديمة قدم هومر ، ولكنها كذلك حديثة حداثة « كانت » .

والكلمة مؤلفة من مقطعين : « يوپا » ومعناها « بالقرب » و « شاد » ومعناها « يجلس » ؛ ومن « الجلوس بالقرب » من المعلم ، انتقل معنى الكلمة حتى أصبح يطلق على المذهب الغامض الملغز الذى كان يسره المعلم إلى خيرة تلاميذه وأحبهم إليه(٩٦) ؛ وفى الأسفار مائة وثمان محاورات مما جرى بين المعلم وتلاميذه . ألفها كثير من القديسين والحكماء بين عامى ٨٠٠ و ٥٠٠ قبل الميلاد(٩٧) ، وهى لا تحتوى على مذهب فلسفى متسق الأجزاء ، بل تحتوى على آراء وأفكار ودروس لرجال عدة ، كانت الفلسفة والدين عندهم مايزالان موضوعاً واحداً ؛ وقد حاول هؤلاء الرجال بهذه الآراء أن يفهموا الحقيقة البسيطة الجوهرية التى تكمن وراء كثرة الأشياء الظاهرة ، حتى إذا ما فهموها ، وحدوا أنفسهم بها توحيداً يحوطه إجلال الورع ، وهذه الأسفار كذلك

مليئة بالسخافات والمتناقضات ، وهى فى بعض مواضعها هنا وهناك تتساقف الاتجاه الذى سار فيه « هجل » فيما بعد بكل ما قاله من لغو الحديث[٩٨] ؛ وأحياناً تصادف فيها عبارات غريبة غرابة الصيغ التى يستعملها « توم سوير » فى معالجته للزوائد الجلدية عند مرضاه[٩٩] ، ولكنها أحياناً أخرى تعرض عليك ما قد تظنه أعمق ما ورد فى تاريخ الفلسفة من ضروب التفكير :

إننا نعلم أسماء مؤلفى هذه الأسفار[١٠٠] لكننا لا نعلم من حياتهم شيئاً إلا ما يكشفون لنا عنه حينا بعد حين فى ثنايا تعاليمهم ، وأبرز شخصيتين بين هؤلاء هما : « ياچناڤالكيا » الرجل و « جارجى » المرأة التى لها شرف الانخراط فى سلك أقدم الفلاسفة ؛ وقد كان « ياچناڤالكيا » أحد لساناً من زميلته ، ونظر إليه زملاؤه نظرهم إلى مجدد خطر ، ثم جاء الخلف فاتخذ مذهبه أساساً للعقيدة السليمة التى لا يأتيها الباطل[١٠١] ؛ وهو يحدثنا كيف حاول أن يترك زوجتيه ليكون حكيما راهباً ؛ وإننا لنلمس فى رجاء زوجته « ميتريى » له أن يأذن لها بصحبته ، كم كان شغف الهند مدى قرون طوال بمتابعة التفكير فى الفلسفة والدين .

« وبعدئذ كان ياچناڤالكيا » على وشك أن يبدأ لونا جديداً من ألوان الحياة .

قال ياچناڤكيا : « ميتريى ! انظرى ، فأنا على وشك الرحيل من هنا لأجوب أقطار الأرض ، فأصغيا إلى أنت و « كاتيايانى » أقل لكما قولا أخير » .

وهنا تكلمت ميتريى : إذا ملئت لى هذه الأرض كلها الآن يا مولاى بالغنى ، أأكون بهذا كله بين الخالدين ؟ »

فأجابها ياچناڤالكيا : « كلا ! كلا ! يستحيل أن يكون الثراء طريق الخلود » .

وهنا تكلمت ميتريى : « فماذا عساى أن أصنع بما لا يخلدنى ؟ اشرح لى يا مولاى كل ما تعلمه »[١٠٢] .

وموضوع أسفار اليوپانشاد هو كل السر فى هذا العالم الذى عز على الإنسان فهمه : « فمن أين جئنا ، وأين نقيم ، وإلى أين نحن ذاهبون ؟ أيا من يعرف « براهمان » نبئنا من ذا أمر بنا فإذا نحن هاهنا أحياء ... أهو الزمان أم الطبيعة أم الضرورة أم المصادفة أم عناصر الجو ، ذلك الذى كان سبباً فى وجودنا ، أم السبب هو من يسمى « پوروشا » — الروح الأعلى ؟[١٠٣] ؛ لقد ظفرت الهند بأكثر من نصيبها العادل من الرجال الذين لا يريدون من هذه الحياة « ما لا يعد بألوف الألوف » ، وإنما يريدون أن يجدوا الجواب عما يسألون » ؛ فتقرأ فى سفر « ميترى » من أسفار يوپانشاد عن ملك خلف ملكه وضرب فى الغابة متقشفاً زاهداً ، لعل عقله بذلك أن يصفو ليفهم ، فيجد حلا للغز هذا الوجود ؛ وبعد أن قضى الملك فى كفارته ألف يوم ، جاءه حكيم « عالم بالروح » ، فقال له الملك : « أنت ممن يعلمون طبيعة الروح الحقيقية ، فهلا أنبأتنا عنها ؟ » فقال الحكيم منذراً : « اختر لنفسك مآرب أخرى » لكن الملك يلح ، ويعبر فى فقرة — لا بد أن تكون قد لاءمت روح شوپنهور وهو يقرؤها — عن ضيقه بالحياة ، وخوفه من العودة إليها بعد موته ذلك الخوف الذى تمتد جذوره فى كل ما تضطرب به رءوس الهندوس من خواطر وأفكار ، وهاك هذه الفقرة :

« سيدى ، ما غناء إشباع الرغبات فى هذا الجسد النتن المتحلل ، الذى يتألف من عظم وجلد وعضل ونخاع ولحم ومنىّ ودم ومخاط ودموع ورشح أنفى وبراز وبول وفساء وصفراء وبلغم ؟ ما غناء إشباع الرغبات فى هذا الجسد الذى تملؤه الشهوة والغضب والجشع والوهم والخوف واليأس والحسد والنفور مما ينبغى الرغبة فيه والإقبال على ما يجب النفور منه ، والجوع والظمأ والعقم والموت والمرض والحزن وما إليها ؟ وكذلك نرى هذا العالم كله يتحلل بالفساد كما تتحلل هذه الحشرات الضئيلة وهذا البعوض وهذه الحشائش وهذه الأشجار التى تنمو ثم تذوى ... وإنى لأذكر من كوارث العالم جفاف المحيطات الكبرى وسقوط قمم الجبال وانحراف النجم القطبى رغم ثباته . . . وطغيان البحر على

الأرض . . . فى هذا الضرب من تعاقب أوجه الوجود « ما غناء إشباع الرغبات ، ما دام بعد إشباع الإنسان لها . سيعود إلى هذه الأرض من جديد مرة بعد مرة[١٠٤] ؟ » .

وأول درس يعلمه حكماء اليوپانشاد لتلاميذهم المخلصين هو قصور العقل ، إذ كيف يستطيع هذا المخ الضعيف الذى تتعبه عملية حسابية صغيرة أن يطمع فى أن يدرك يوماً هذا العالم الفسيح المعقد ، الذى ليس مخ الإنسان إلا ذرة عابرة من ذراته ؟ وليس معنى ذلك أن العقل لا خير فيه ، بل إن له لمكانة متواضعة وهو يؤدى لنا أكبر النفع إذا ما عالج الأشياء المحسوسة وما بينها من علاقات ، أما إذا ما حاول فهم الحقيقة الخالدة ، اللانهائية ، أو الحقيقة فى ذاتها ، فما أعجزه من أداة ! فإزاء هذه الحقيقة الصامتة التى تكمن وراء الظواهر كلها دعامة لها ، والتى تتجلى أمام الإنسان فى وعيه ، لا بد لنا من عضو آخر ندرك به ونفهم ، غير هذه الحواس وهذا العقل « فلسنا ندرك « أتمان » (أى روح العالم) بالتحصيل ، لسنا نبلغه بالنبوغ وبالاطلاع الواسع على الكتب . . . فليطرح البرهمى العلم ليجعل من نفسه طفلا ... لا يبحثن البرهمى عن كلمات كثيرة ، لأنها ليست سوى عناء يشق به اللسان[١٠٥] » ، فأعلى درجات الفهم — كما كان سپينوزا يقول — هو الإدراك المباشر . أو نفاذ الرأى إلى صميم الأمر بغير درجات وسطى ؛ إنه — كما كان الرأى عند برجسون — هو البصيرة ، التى هى بصر باطنى للعقل الذى أغلق — متعمداً — كل أبواب الحس الخارجى ما استطاع إلى ذلك من سبيل إن « براهمان » الواضح بذاته ، قد تخلل فتحات الحواس من داخل حتى لقد استدارت هذه الفتحات إلى الخارج ، ومن ثم كان الإنسان ينظر فى الخارج ، ولا ينظر إلى نفسه فى داخل نفسه ، أما الحكيم الذى يغلق عينيه ويلتمس لنفسه الخلود ، فيرى النفس فى دخيلته[١٠٦] » .

فإذا ما نظر الإنسان إلى طوية نفسه ولم يجد شيئاً على الإطلاق ، فذلك لا يقوم حجة إلا على دقة استبطانه ، لأنه لا يجوز لإنسان أن يتوقع مشاهدة

الأيدى فى نفسه إذا كان غارقاً فى الظواهر وفى الجزئيات ؛ فقبل أن يحس الإنسان هذه الحقيقة الباطنية ، ينبغى له أولا أن يطهر نفسه تطهيراً تاماً من أدران العمل والتفكير ، ومن كل ما يضطرب به الجسد والروح(١٠٧) يجب أن يصوم الإنسان أربعة عشر يوماً ، لا يشرب إلا الماء(١٠٨) ، وعندئذ يتضور العقل جوعاً — إذا صح هذا التعبير — فيخلد إلى سكينة وهدوء ، وتتطهر الحواس وتسكن ، وكذلك تهدأ الروح هدوءاً يمكنها من الشعور بنفسها وبهذا المحيط الخضم من الأرواح ، التى ليست هى إلا جزءاً منه ؛ وبعدئذ لا يعود الفرد موجوداً باعتباره فرداً ، ويظهر « الاتحاد » وتظهر « الحقيقة الذاتية » لأن الرائى لا يرى فى هذه الرؤية الداخلية النفس الفردية الجزئية ، فتلك النفس الجزئية إن هى إلا سلسلة من حالات مخية أو عقلية ؛ إن هى إلا الجسم منظوراً من الداخل ؛ إنما يبحث الباحث عن « أتمان »(*) نفس النفوس كلها ، وروح الأرواح كلها ، والمطلق الذى لا مادة له ولا صورة ، والذى ننغمس فيه بأنفسنا جميعاً إذا نسينا أنفسنا كل النسيان .

تلك إذن هى الخطوة الأولى فى « المذهب السرى » وهى أن جوهر النفس فينا ليس هو الجسم ، ولا هو العقل ، ولا هو الذات الفريدة ، ولكنه الوجود العميق الصامت الذى لا صورة له ، الكامن فى دخيلة أنفسنا ، هو « أتمان » ؛ وأما الخطوة الثانية فهى « براهمان »(**) وهو جوهر العالم الواحد الشامل الذى لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى (†) غير المشخص فى صفاته ، المحتوى لكل شىء

(*) اشتقاق هذه الكلمة موضع شك ، فيظهر (من سفر رج القسم العاشر ص ١٦) أن معناها فى الأصل نفس ، ثم أصبح معناها الجوهر الحيوى ، ثم أصبح الروح(١٠٩) .

(**) براهمان معناها هنا روح العالم غير المشخصة ، ويجب تمييزها من لفظة براهما الذى هو أكثر منها تشخصاً ، وهو أحد الثالوث الإلهى (براهما وفشنو وشيفا) كما يجب تمييزها من « برهمى » الذى تدل على العضو فى طبقة الكهنة ، ومع ذلك فليس التمييز بين اللفظتين الأوليين بملحوظ دائماً فقد تجد براهما مستعملة بمعنى براهمان .

(†) المفكرون الهنود أقل الفلاسفة الدينيين تأثراً بالشخصية البشرية فى تصويرهم لله ؛ فهم حتى فى الأجزاء الأخيرة من سفر « رج » فى الفيدا ، يشيرون إلى الكائن الأعلى دون أن يذكروا —

والكامن فى كل شىء ، والذى لا تدركه الحواس ، هو « حقيقة الحقيقة » هو الروح الذى لم يولد ولا يتحلل ولا يموت »(١١٠)، إن « أتمان » الذى هو روح الأشياء كلها ، هو روح الأرواح كلها ، هو القوة الواحدة التى وراء جميع القوى وجميع الآلهة ، وتحت جميع القوى وجميع الآلهة ، وفوق جميع القوى وجميع الآلهة :

ثم سأله ڤيداجاداساكايلا قائلا : كم عدد الآلهة يا ياچناڤالكيا ؟

فأجابه : عددهم هو المذكور فى « الترنيمة للآلهة جميعاً » فهم ثلاثمائة وثلاثة ، وهم ثلاثة آلاف وثلاثة » .

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچناڤالكيا ؟

عددهم ثلاثة وثلاثون

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچناڤالكيا ؟

عددهم ستة .

نعم ، ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچناڤالكيا ؟

هما اثنان .

نعم ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچناڤالكيا ؟

إله ونصف إله .

نعم ولكن كم عدد الآلهة على وجه اليقين يا ياچناڤالكيا ؟

إنه إله واحد(١١١) .

والخطوة الثالثة هى أهم الخطوات جميعاً : « أتمان » و « براهمان » إن هما إلا فى واحد بعينه ؛ إن الروح (اللافردية) أو القوة الكائنة فينا هى هى بعينها روح العالم غير المشخص ؛ إن أسفار يوپانشاد لا تدخر وسعاً فى تركيز هذا المذهب فى عقل طالب العقيدة ، فما تزال تكرره وتعيده لا تمل له تكراراً

ـــ له جنساً ، فهم آناً يجعلونه مذكراً عاقلا وآناً يشيرون إليه بضمير غير العاقل ، ليدلوا بذلك على أنه فوق التفرقة الجنسية (الذكر والأنثى) .

وإعادة وإن قل ذلك السامعون ؛ فعلى الرغم من كل هذه الصور الكثيرة وهذه الأقنعة الكثيرة ، فإن ما هو ذاتى وموضوعى شىء واحد ؛ الإنسان فى حقيقته التى تتجرد من الفردية ، هو هو بعينه الله باعتباره جوهراً للكائنات جميعاً ، ويوضح ذلك معلم فى تشبيه مشهور :

— هات لى تينة من ذلك التين

— هذه هى يا مولاى

— اقسمها نصفين

— هأنذا قد قسمتها يا مولاى

— ماذا ترى هناك ؟

— أرى هذه الحُبَيْبَات الدُّقاق يا مولاى

— تفضل فاقسم حُبَيْبَةً منها نصفين

— هأنذا قد قسمتها يا مولاى

— ماذا ترى هناك ؟

— لست أرى شيئاً على الإطلاق يا مولاى

— حقاً ياولدى العزيز ، إن هذا الجوهر الذى هو أدق الجواهر والذى لا تستطيع رؤيته — حقاً إنه من هذا الجوهر الذى هو أدق الجواهر قد نبتت هذه الشجرة العظيمة ، فصدقنى يا ولدى العزيز ، إن روح العالم هو هذا الجوهر الذى ليس فى دقته جوهر سواه — هذا هو الحق فى ذاته — هذا هو « أتمان » ؛ هذا هو أنت ياشاوناكيتو

— هل لك أن تزيدنى بالأمر علماً يا مولاى ؟

— ليكن لك يا ولدى العزيز .

هذا التقابل بين « أتمان » و « براهمان » وما ينشأ عن تلاقيهما فى حقيقة

واحدة — الذى يكاد يكون تطبيقاً للتقابل الديالكتيكى عند هيجل — هو صميم أسفار اليوپانشاد ؛ وكثير غير هذا من الدروس تصادفه فى هذه الأسفار لكنها دروس فرعية بالقياس إلى ذلك ، فنى هذه المحادثات نرى عقيدة تناسخ الأرواح قد تم تكوينها(*) ، كما ترى الشوق إلى الخلاص من هذه الدورات التناسخية الفادحة ؛ فهذا هو « چاناكا » ملك «الڤيديها» يتوسل إلى « ياچناڤالكيا» أن ينبئه كيف يمكن التخاص من العودة إلى الولادة من جديد ؛ ويجيب « ياچناڤالكيا » بشرح « اليوجا » (أى رياضة النفس) فيقول : إذا اقتلع الإنسان بالتزهد كل شهوات نفسه، لم يعد هذا الإنسان فرداً جزئياً قائماً بذاته، وأمكنه أن يتحد فى نعيم أسمى مع روح العالم ، وبهذا الاتحاد يخلص من العودة إلى الولادة من جديد ؛ وهنا قال له الملك الذى غلبته حكمة الحكيم على أمره ، قال « أى سيدى الكريم ، إنى سأعطيك شعب الڤيديها وسأعطيك نفسى لنكون لك عبيداً »(١١٨) . وإنها لجنة صارمة تلك التى يعدها « ياچناڤالكيا » ذلك الملك المتبتل ، لأن الفرد هناك لن يشعر بفرديته(١١٩) ، بل كل ما سيتم هنالك هو امتصاص الفرد فى الوجود ، هو عودة الجزء إلى الاتحاد بالكل الذى انفصل عنه حيناً من الدهر ؛ « فكما تتلاشى الأنهار المتدفقة فى البحر ، وتفقد أسماءها وأشكالها ، فكذلك الرجل الحكيم إذا ما تحرر من اسمه وشكله، يفنى فى الشخص القدسى الذى هو فوق الجميع »(١٢٠) .

مثل هذا الرأى فى الحياة والموت لن يصادف قبولا عند الغربى الذى تتغلغل الفردية فى عقيدته الدينية كما تتغلغل فى أنظمته السياسية والاقتصادية ؛ لكنه رأى اقتنع به الهندوسى الفيلسوف اقتناعاً يدهشك باستمراره واتصاله ؛ فستجد

(*) أول ما تظهر هذه العقيدة ، تظهر فى سفر ساتاپاتا من أسفار يوپانشاد حيث يكون تكرار الولادة والموت عقاباً تنزله الآلهة بالإنسان إذا عاش على البشر فى حياته ؛ ومعظم القبائل البدائية تعتقد أن روح الإنسان يمكن انتقالها إلى حيوان أو العكس ، وربما كانت هذه الفكرة — عند سكان الهند السابقين للعنصر الآرى — هى الأساس الذى بنيت عليه العقيدة فى التناسخ(١١٧) .

هذه الفلسفة التي وردت في اليوپانشاد — هذا اللاهوت التوحيدي ؛ هذا الحلول الصوفي المجرد عن التشخيص — سنجد مثل هذه الفلسفة سائدة في التفكير الهندي من بوذا إلى غاندي ، ومن ياچناڤالكيا إلى طاغور ؛ فأسفار اليوپانشاد قد ظلت للهند إلى يومنا هذا بمنزلة العهد الجديد للأقطار المسيحية — مذهباً دينيا سامياً — يمارسه الناس أحياناً ، لكنهم يجاونه بصفة عامة ، بل إن هذه الفلسفة اللاهوتية الطموحة لتجد حتى في أوربا وأمريكا ملايين بعد ملايين من الأتباع ، من نساء مللن العزلة ورجال أرهقهم التعب ، إلى شوپنهور وإمرسن ، فمن ذا كان يظن أن الفيلسوف الأمريكي العظيم الذي دعا إلى الفردية سيجري قلمه بتعبير كامل للعقيدة الهندية بأن الفردية وهم من الأوهام ؟

براهما

إذا ظن القاتل المخضب بدماء قتيله أنه القاتل
أو إذا ظن القتيل أنه قتيل
فليس يدريان ما أصطنع من خفيّ الأساليب .
فأحفظها لديّ ، ثم أنشرها ، ثم أعيدها
البعيد والمنسيُّ هو إليّ قريب
والظل والضوء عندي سواء
والآلهة الخفية تظهر لي
وشهوة الإنسان بخيره أو بشره عندي سواء
إنهم يخطئون الحساب من يخرجونني من الحساب
إنهم إذا طيروني عن نفوسهم فأنا الجناحان
إنهم إن شكوا في وجودي فأنا الشك والشاك معاً
وأنا الترنيمة التي بها البراهمي يتغنى

الباب الخامس عشر

بوذا

الفصل الأول

الزنادقة

المتشككون — العدميون — السوفسطائيون — الملحدون —
الماديون — ديانات بغير إله

إن أسفار اليوپانشاد نفسها تدل على أنه قد كان بين الناس متشككون حتى فى أيام اليوپانشاد ؛ فقد كان الحكماء أحياناً يسخرون من الكهنة ، مثال ذلك فى سفر « شاندوجيا » من أسفار اليوپانشاد ، تشبيه لرجال الدين المتشددين فى تمسكهم بالعقيدة إذ ذاك بموكب من الكلاب أمسك كل منها بذيل سابقه ، وهو يقول فى ورع : « أم ، دعونا نأكل ، أم ، دعونا نشرب[1] » ؛ وفى سفر « سواسانڤيد » من أسفار اليوپانشاد تصريح بأنه لا إله ، ولا جنة ، ولا نار ، ولا تناسخ ، ولا عالم ؛ وأن أسفار الڤيدا واليوپانشاد ليست إلا تأليفاً من عند جماعة من الحمقى المغرورين ، وأن الأفكار أوهام والألفاظ كلها باطلة ، وأن من تخدعهم العبارات البراقة يتمسكون بالآلهة ، وبالمعابد ، و « بالقديسين » مع أنه لا فرق فى حقيقة الواقع بين « ڤشنو » (الإله) وبين كلب من الكلاب[2] ؛ وإن قصة لتُروى عن « ڤيروكانا » الذى عاش اثنين وثلاثين عاماً تلميذاً للإله العظيم « براچاپاتى » نفسه ، وأنه تعلم عنها كثيراً عن « النفس التى خلصت من الشرور ، والتى لا تشيخ ، ولا تموت ، ولا تحزن ، ولا تجوع ، ولا تظمأ والتى لا ترغب إلا الحق » ، ثم عاد « ڤيروكانا » بغتة إلى الأرض وطفق يعلم

الناس هذا المذهب الآتى . الذى هو فضيحة الفضائح : «حياة الإنسان إنما تسعد هاهنا على الأرض . ونفس الإنسان لا بد من إشباع رغباتها ، فمن استطاع أن يُسعد نفسه على هذه الأرض ، وأن يشبع رغبات نفسه ، كسب الدارين معاً ، هذه الحياة الدنيا والحياة الآخرة(٣) » ، وإذن فقد يكون البراهميون الصالحون الذين صانوا تاريخ بلادهم ، قد خدعونا قليلا حين أفهمونا أن نزعة التصوف والتقوى بين الهندوس كانت عامة لم يشذ عنها أحد .

والحق أنه كلما كشف لنا البحث العلمى عن شخصيات لم تكن فى المنزلة العليا من احترام الناس ، ممن اشتغلوا بالفلسفة الهندية قبل بوذا ، ارتسمت لنا صورة تبين لنا إلى جانب القديسين السابحين فى تأملاتهم عن إلههم « براهما » ، طائفة من الأشخاص احتقرت الكهنة وشكت فى الآلهة ، وسميت — دون أن ترتاع لهذا الاسم — سميت بطائفة « اللاأدريين » و « العدميين » ؛ فتلا رفض « سانجايا » اللاأدرى أن يثبت أو أن ينفى الحياة بعد الموت ، وتشكك فى إمكان حصول الإنسان على العلم اليقينى ، وحصر الفلسفة فى محاولة استتباب السلام ؛ كذلك أبى « پوراناكاشياپا » أن يعترف بالفوارق الخلقية ، وعَلَّمَ الناس أن الروح عبد للمصادفة لا يملك لها دفعاً ؛ وذهب « ماسكارين جوسالا » إلى أن القدر قد خط فى لوحة كل شىء يصيبه الإنسان بغض النظر عما هو جدير به حقاً ؛ ورد « أچيتا كاسا كامبالين » الإنسان إلى عناصر هى التراب والماء والنار والهواء ، وقال « إن الحمقى وأرباب الحكمة يتشابهون إذا ما تحلل الجسد ، فكلاهما يزول وينعدم ولا يكون له وجود بعد الموت(٤) » ولقد صور لنا مؤلف « رامايانا » صورة نموذجية للمتشكك حين صور لنا « چابالى » الذى جعل يسخر من « راما » لأنه رفض مملكة ليفى بوعد تعهد بالوفاء به :

« چابالى وهو برهمى عالم وسوفسطائى مهر فى الكلام ، تشكك فى الإيمان وفى القانون والواجب ، وراح يحدث سيد أيوذيا الشاب قائلا :

أنى لك يا « راما » هذه الحكَم السخيفة التى ترين على قلبك وتكتنف عقلك .

هذه الحكم التى تضلل السذج ومن لا يتعمقون التفكير من بنى الإنسان ..؟

أواه ، إنى لأبكى من أجل هؤلاء الفانين من الناس حين يخطئون فيكبّون على واجب باطل .

ويضحون بهذه المتعة الحبيبة إلى النفس حتى تنقضى حياتهم القاحلة .

وما ينفكون يقدمون العطايا للآلهة وللأسلاف ؛ ياله من ضياع للطعام ؟

لأنه لا الإله ولا السلف يأخذ منا هذا الذى نقدمه إليه فى ولاء وتقوى !

وهل إذا أكل الطعام آكل ، تغذى به ناس آخرون ؟

فهذا الطعام تقدمونه لبرهمى ، هل يمكن له إذن أن يشبع الآباء السالفين ؟

إن الكهنة بخبثهم قد صاغوا هذه الحكم ، وهم يقولون إذ هم ينظرون إلى أغراض أنانية :

« قدّم قربانك وتب إلى الله ؛ واترك مالَكَ الدنيوى واخلص للصلاة ؟»

كلا ، يا « راما » ليس هناك حياة آخرة ، وكلها أباطيل

هذه الآمال وهذه العقائد عند الإنسان .

فابحث عن لذائذ الحاضر ، واطرد عن نفسك هذه الأوهام العابثة الواهية(٥) .

ولما شب بوذا رجلا ، وجد القيعان والشوارع بل وجد الغابات فى شمال الهند ، تتجاوب كلها بأصداء نزاع فلسفى ، كان فى جملته ينحو نحواً إلحادياً مادياً . وإنك لترى الأسفار الأخيرة من « يوپانشاد » ، كما ترى أقدم الأسفار البوذية ملأى بالإشارات إلى هؤلاء الزنادقة(٦) ؛ فقد كان هناك طائفة كبيرة من السوفسطائيين الجوالين — ويسمونهم پاريباچاكا أو المتجولين — تنفق أحسن أيام السنة فى الرحلة من مكان إلى مكان ، باحثة لها عن تلاميذ أو معارضين فى البحث الفلسفى ؛ وبعضهم كان يعلم المنطق على أنه الفن الذى تستطيع به أن

تبرهن على أى شيء ، ولذلك أطلق عليهم بحق اسم « من يشققون الشعرة » أو « من يتلوون تلوى ثعابين الماء » ؛ وآخرون طفقوا يبرهنون على عدم وجود الله وعدم ضرورة اصطناع الفضيلة ؛ وكانت جموع كبيرة من الناس تحتشد لتسمع أمثال هذه المحاضرات والمناقشات ، وبنيت قاعات لهم خاصة ، وكان الأمراء أحياناً يكافئون الظافرين فى أمثال هذه الحلبات الفكرية(٧) ؛ حقا لقد كان عصراً يدهشك بحرية فكره ، وبأأوان التجارب التى أجراها أهله فى عالم الفلسفة .

ولم يبق لنا كثير مما قاله هؤلاء المتشككة ، والفضل فى خلود ذكراهم يرجع كله تقريباً إلى ما هاجمهم به أعداؤهم(٨) ، وأقدم اسم بين تلك الطائفة هو « بريهاسپاتى » لكن أقواله الهدامة قد فنيت كلها ، بحيث لم يبق لنا منها إلا قصيدة واحدة تحط من شأن الكهنة فى لغة لا يشوبها غموض الميتافيزيقا :

ليس للجنة وجود ، وليس هناك خلاص أخير ؛
فلا روح ، ولا آخرة ، ولا طقوس للطبقات ...
إن ڤيدا ذات الوجوه الثلاثة ، وأمر الإنسان لنفسه بلغات ثلاث ،
وهذه التوبة بكل ما فيها من تراب ورماد .
كل هذه وسائل عيش لقوم
خلوا من الذكاء والرجولة ...
كيف يمكن لهذا الجسد إذا ما أصبح تراباً ..
أن يعود إلى الظهور على الأرض ؟ وإذا كان فى وسع الشبح أن يمضى
إلى عوالم أخرى ، فلماذا لا يجذبه الحب الشديد
لمن يخلفهم وراء ، فيرجعه إليهم ؟
إن هذه الطقوس الغالية التى تقام لمن يموتون
ليست إلا وسائل عيش دبّرها

دهاء الكهنة — لا أكثر من ذلك ...
فما دمت حياً ، أنفق حياتك مطمئن البال
مرح النفس ؛ ليفترض الإنسان مالا
من أصدقائه جميعاً ، ويطعم نفسه بالزبد المذاب[٩] .

وعلى أساس القواعد التى أذاعها « بريهاسپاتى » هذا ، نشأت مدرسة هندوسية مادية بأسرها ، أطلق عليها اسم واحد من رجالها . وهو « شارفاكا » وكانت أتباع هذه المدرسة يضحكون من سخف الرأى القائل : إن أسفار الڤيدا قد احتوت على الحق كما أوحى به الله ؛ وقالوا فى حجاجهم إن الحق يستحيل معرفته إلا عن طريق الحواس ؛ وحتى العقل لا يجوز الركون إليه والثقة به ، لأن كل استدلال عقلى لا يعتمد فى صوابه على الملاحظة الدقيقة والتدليل الصحيح فحسب ، بل يعتمد كذلك على افتراض أن المستقبل سيجىء على غرار الماضى ؛ واليقين فى مثل هذا الافتراض مستحيل ، كما كان « هيوم » ليقول فى الموضوع عندئذ[١٠] ؛ قال فريق « الشارڤاكا » إن ما لا تدركه الحواس ليس له وجود ؛ وإذن فالروح وهم من الأوهام ، والإله « أتمان » أبطولة من الأباطيل : إننا لا نصادف فى تجاربنا ولا فى تجارب السالفين ؛ إذ نستبطن أنفسنا ، أية علامة تدل على وجود قوى خارقة للطبيعة العالم ؛ كل الظواهر طبيعية ، ولا يردها إلى الشياطين أو الآلهة إلا السذج[١١] ؛ والمادة هى وحدها الحقيقة التى لا حقيقة سواها ؛ والجسم مجموعة من ذرات اجتمع بعضها ببعض[١٢] وما العقل إلا مادة تفكر ؛ والجسم — لا الروح — هو الذى يشعر ويرى ويسمع ويفكر[١٣] « من ذا الذى رأى روحاً موجودة فى استقلال عن الجسم ؟ » فليس هناك خلود ولا عودة إلى الحياة ؛ والدين كله تخليط وهذيان وسفسطة خادعة ، وافتراض وجود الله لا ينفع شيئاً فى شرح العالم أو فهمه ، وإذا اعتقد الناس بضرورة الدين ، فما ذاك إلا أنهم تعودوه ، ولذا فهم يحسون كأنما ضاع منهم ضائع ، ويشعرون كأنهم فى خلاء لا تطمئن

له النفوس ، حين تنمو معارفهم نمواً يهدم العقيدة الدينية(١٤) ؛ وكذلك الأخلاق أمر طبيعي ؛ فهى عرف اجتماعى ووسيلة لراحة العيش فى المجتمع ، وليست بالأمر الصادر من الله ؛ والطبيعة لا تأبه لخير أو لشر ، لفضيلة أو رذيلة ، وهى تشرق بشمسها فى غير تفرقة بين الأوغاد والقديسين ؛ فلو كان للطبيعة صفة أخلاقية إطلاقاً ، فهى منافاتها الأخلاق كما تعرفها حدود البشر ؛ ولا حاجة بالإنسان إلى إلجام غرائزه وشهواته ، لأن هذه هى الإرشادات التى رسمتها الطبيعة للناس ، الفضيلة غلطة من الغلطات ، وغاية الحياة هى أن تعيش ، والحكمة الوحيدة هى أن تعيش سعيداً(١٥) .

كانت هذه الفلسفة الثائرة التى أخذ بها فريق « الشارفاكا » ختاماً لأسفار الفيدا وأسفار اليوپانشاد ، وزعزعت سلطة البراهمة على العقل الهندى ، وتركت فى المجتمع الهندوسى فراغاً كاد يضطر الناس اضطراراً أن يصطنعوا لأنفسهم ديناً جديداً ؛ لكن أنصار المذهب المادى هؤلاء كانوا قد أجادوا أداء مهمتهم إجادة جعلت الديانتين اللتين نشأتا لتحلا محل العقيدة الفيدية ، ديانتين ملحدتين ، أو عقيدتين تعبدتين بغير إله — ولو أن هذا القول قد يبدو للقارىء تناقضا — فكلتا الديانتين الجديدتين كانتا شعبتين من الحركة الهدامة ؛ وكلتاهما لم تكونا من إنشاء الكهنة البراهمة ، بل ابتدعهما فريق من « الكشاترية » أى طبقة المقاتلين ، ليردوا بهما فعل اللاهوت والطقوس الكهنوتية ، وبظهور هاتين الديانتين ، وهما الجانتية والبوذية ، بدأ التاريخ الهندى عصراً جديداً .

الفصل الثانى

ماهافيرا والجانتيُّون

البطل العظيم – العقدة الجانتية – تعدد الآلهة والشرك بالله – التقشف – الخلاص بالانتحار – تاريخ الجانتية فى مراحلها الأخيرة

حول منتصف القرن السادس قبل الميلاد ، وُلد صبى لرجل ثرى من أشراف قبيلة « لِشَّاڤى » فى ضاحية من ضواحى مدينة « ڤايشالى » فى الإقليم الذى يسمى الآن بإقليم « بهار »(*) . وكان أبواه على ثرائهما ينتميان إلى عقيدة تنظر إلى العودة إلى الحياة على أنها لعنة نزلت بمن يعود ، وتنظر إلى الانتحار على أنه ميزة ينعم بها المنتحر ؛ فلما أن بلغ وليدهما عامه الحادى والثلاثين ، أزهقا روحيهما بجوع متعمد ؛ فتأثر ابنهما الشاب تأثراً بلغ منه سويداء نفسه ، فاطرح العالم كله وأساليب العيش فيه ، وخلع عن جسده كل ثيابه ، وضرب فى أرجاء الإقليم الغربى من البنغال زاهداً متقشفاً ، ينشد تطهير نفسه من أدرانها كما يقصد أن يزداد بسر الوجود فهماً وعلماً ، وبعد أن قضى فى إنكار ذاته على هذا النحو ثلاثة عشر عاماً ، أعلنت جماعة من أتباعه أنه «جِنَا» (أى قاهر) ومعنى ذلك أنه معلم من عظماء المعلمين الذين يكتب لهم القدر – هكذا كانوا يعتقدون – أن يظهروا على فترات دورية ليهدوا شعب الهند سواء السبيل .

واختار هؤلاء الأتباع لزعيمهم اسماً جديداً هو « ماهاڤيرا » أو « البطل العظيم » ، واتخـــذوا لأنفسهم اسماً اشتقوه من اسم عقيدتهم فأطلقوا على أنفسهم اسم « الجانتيين » ونظم « ماهاڤيرا » طائفـــة من رجاله يكونون

(*) يروى الرواة أن ماهاڤيرا عاش بين سنتى (٥٩٩ – ٥٢٧ ق . م .) . لكن جاكوبى يعتقد أن ٥٤٩ – ٤٧٧ ق . م . أقرب إلى الصواب(١٦) .

رهباناً عُزَّاباً وطائفة من النساء يكنّ راهبات عانسات ؛ فلما أن جاءته منيته وهو فى الثانية والسبعين من عمره ، ترك وراءه أربعة عشر ألفاً من أشياع مذهبه .

وأخذت هذه العقيدة شيئاً فشيئاً تخرج من جوفها مذهباً من أعجب ما شهده تاريخ الديانات من مذاهب ؛ فقد بدأ هؤلاء الأتباع بمنطق واقعى ، إذ وصفوا المعرفة بأنها لا تتجاوز حدود النسبى الذى يقع فى الزمان ، فكانوا يعلمون الناس أن ليس ثمة حق إلا من وجهة نظر معينة ، ولو نظر إلى هذا الحق من وجهات نظر أخرى لكان الأرجح أن يكون باطلا ؛ وكان يلذ لهم دائماً أن يرووا قصة العميان الستة الذين وضعوا أيديهم على أجزاء مختلفة من جسم الفيل ، فمن وضع يده على أذنه ظن أن الفيل مروحة ضخمة لذرّ الغلال ، ومن وضع يده على ساقه قال إن الفيل عمود مستدير كبير[71] ، فالأحكام كلها – إذن – محدودة بحدود ومشروطة بشروط ، وأما الحقيقة المطلقة فلا تتكشف إلا لهؤلاء المخلصين للبشر الذين يظهرون على فترات منتظمة ، أو طائفة « الجنا » كما كانوا يسمونهم ؛ وليست تنفع أسفار الفيدا لسد هذا النقص ، لأنها لم تهبط من إله ، وأقل ما يقال فى التدليل على ذلك أن ليس هنالك إله ؛ وقد قال الجانتيون إنه ليس من الضرورى أن نفرض وجود خالق أو سبب أول ، فكل طفل يستطيع أن يفند مثل هذا الفرض بقوله إن الخالق الذى لم يُخْلَق أو السبب الذى لم يسبقه سبب ، لا يقل صعوبة عن الفهم عن افتراض عالم لم تسبقه أسباب ولم يخلقه خالق ؛ وإنه لأقرب إلى المنطق السليم أن نعتقد أن الكون كان موجوداً منذ الأزل ، وأن تغيراته وأطواره التى لا نهاية لها ترجع إلى قوى كامنة فى الطبيعة ، من أن تعزو هذا كله إلى صناعة إله[18] .

لكن مناخ الهند لا يساعد على عقيدة طبيعية تقوم بين الناس وتثبت ، فلما أفرغ الجانتيون السماء من إلهها ، لم يلبثوا أن عمّروها من جديد بطائفة من القديسين المؤلهين ممن روى أخبارهم تاريخ الجانتيين وأساطيرهم ؛ وراحوا

يعدونهم مخلصين لهم العبادة مقيمين لهم الشعائر ؛ لكنهم اعتبروا هؤلاء المؤلهين أنفسهم خاضعين للتناسخ والتحلل ، ولم يعدوهم خالقين للعالم أو سادة عليه يحكمونه بأى معنى من المعاني(١٩) ، وليس معنى ذلك أن الجانتيين كانوا يعتنقون مذهباً مادياً خالصاً ، لأنهم فرقوا بين العقل والمادة فى كل الكائنات ، ففى كل شيء ، حتى الأحجار والمعادن ، أرواح كامنة ، وكل روح تحيا حياتها بغير شائبة تلام عليها ، تصبح « پاراماتمان » — أو روحاً سامية — وكانت تنجو بذلك من التقمص فى جسد آخر ، مدى حين ، على أنها تتقمص جسدها الجديد إذا ما نالت من الجزاء حقها الموفور ، ولا ينعم « بالخلاص » الكامل إلا أعلى الأرواح وأكملها ؛ ومن هؤلاء تتكون طائفة « الأرهات » — أى السادة المعظمين — الذين كانوا يعيشون ، مثل آلهة أبيقور ، فى مملكة بعيدة ظليلة ، وهم عاجزون عن التأثير فى شئون الناس ، لكنهم ينعمون بارتفاعهم عن كل احتمال يؤدى إلى عودتهم إلى الحياة(٢٠) .

والطريق المؤدية إلى الخلاص فى رأى الجانتيين ، هى توبة تقشفية ، واصطناع « أهِمْسَا » موفورة كاملة ، « وأهمسا » معناها الامتناع عن إيذاء أى كائن حى ؛ ولزام على كل متقشف جانتى أن يأخذ على نفسه عهوداً خمسة ، ألا يقتل كائناً حياً ، وألا يكذب ، وألا يأخذ ما لم يُعْطَه ، وأن يصون عفته وأن ينبذ استمتاعه بالأشياء الخارجية كلها ؛ وفى رأيهم أن اللذة الحسية خطيئة دائماً ؛ والمثل الأعلى هو أن تأبه للذة أو ألم وأن تستغنى استغناء تاماً عن الأشياء الخارجية كلها ؛ فالزراعة حرام على الجانتى لأنها تمزق التربة وتستحق الحشرات والديدان ؛ والجانتى الصالح يرفض أكل العسل لأنه حياة النحل ، ويصفى الماء قبل شرابه خشية أن يقتل ما عساه أن يكون كامناً فيه من كائنات ؛ ويغطى فمه حتى لا يستنشق مع الهواء أحياء عالقة فيقتلها ، ويحيط مصباحه بستار حتى يقى الحشرات لذع النار ، ويكنس الأرض أمامه وهو يمشى خوفاً من أن

تدوس قدمه الحافية على كائن حى فتُرْديه ؛ ولا يجوز للجانتى أبداً أن يذبح حيواناً أو يضحى به ، ولو كان « جانتيا » صمما أقام المستشفيات والمصحات — كما ترى فى أحد أباد — للحيوانات إن هرمت أو أصابها أذى ؛ والحياة التى يجوز له أن يزهقها هى حياته دون غيرها ؛ فالعقيدة الجانتية تجيز الانتحار ولا تقيم فى سبيله العقبات ، خصوصاً إذا تم بوسيلة الجوع ، لأن ذلك أبلغ انتصار تظفر به الروح على إرادة الحياة العمياء ؛ ولقد مات جانتيون كثيرون على هذا النحو ، وقادة المذهب يبارحون هذه الدنيا — حتى فى عصرنا هذا — بتجويع أنفسهم حتى الموت(٢١) .

إن عقيدة دينية كهذه ، قائمة على أساس من الشك العميق فى قيمة الحياة والإنكار الشديد لها ، كان يمكن أن تجد فى الناس شيوعاً فى بلد ما فتئت الحياة فيه عسيرة شاقة ؛ لكن هذا التطرف فى الزهد قد حال دون إقبال الناس عليها حتى فى الهند ؛ فمنذ ظهور المذهب الجانتى ، والجانتيون صفوة مختارة ؛ وعلى الرغم من أن « يوان شوانج » وجدهم عديدى النفر أقوياء الأثر فى القرن السابع (٢٢). فإنهم كانوا عنـــدئذ فى أوج حياتهم التى سلخت سيرتها فى هدوء ؛ وحدث سنة ٧٩ ميلادية أن انشقوا فريقين تفصلهما هوة سحيقة من اختلاف الرأى على موضوع العرى ؛ ومنذ ذلك الحين ، كان الجانتى إما أن يكون منتسباً إلى طائفة « شويتامبَارا » — أى طائفة ذوى الأردية البيض — وإما أن يكون منتسباً إلى طائفة « ديجامبارا » — أى المتزملين بالسماء ، أو ذوى الأجساد العارية ؛ وكلتا الطائفتين تلبس الثياب العادية كما يقضى المكان والزمان ، وقديسوهم وحـــدهم هم الذين يجوبون الطرقات عراة الأجسام ؛ وهذان المذهبان الفرعيان لها فروع ، فطائفة « ديجامبارا » لها أربعة فروع ، وطائفة « شويتامبارا » لها أربعة وثمانون فرعاً(٢٣) ، ويبلغ عدد أتباع الطائفتين معاً مليوناً وثلاثمائة ألف نسمة من عدد السكان الذين يبلغون ثلاثمائة وعشرين

مليوناً (٢٤) ، ولقد كان غاندى شديد التأثر بالمذهب الجانتى ، واصطنع « أهِمْسا » – ومعناها الامتناع عن إيذاء الكائنات الحية على اختلافها – أساساً لسياسته وحياته ، ورضى من الثياب بقطعة صغيرة من القماش تستر ردفيه ، ولم يكن يستحيل عليه أن يُزهق نفسه جوعاً ؛ ومن يدرى ؟ فلعل الجانتيين يسلكونه فى طائفة « الجنا » فيعدونه تجسّداً جديداً للروح العظمى التى تتقمص جسداً من لحم على فترات منتظمة من الدهر لتخلّص العالم .

الفصل الثالث

أسطورة بوذا

بطاقة البوذية — الولادة المعجزة — النشأة — أحزان
الحياة — الهرب — أعوام التقشف — الهداية —
رؤية النرڤانا

إنه لمن العسير على أبصارنا أن ترى عبر ألفين وخمسمائة عام ماذا كانت الظروف الاقتصادية والسياسية والخلقية التي استدعت ظهور ديانتين تدعوان مثل ما تدعو إليه الجانتية والبوذية من تقشف وتشاؤم ؛ فمما لا شك فيه أن الهند كانت قد خطت خطوات فسيحة في سبيلها إلى الرقى المادى منذ استقر بها الحكم الآرى : فبنيت مدائن عظيمة مثل « باتاليپُترا » و « ڤايشالى » ؛ وزادت الصناعة والتجارة من ثروة البلاد ؛ والثروة بدورها خلقت لطائفة من الناس فراغاً ، ثم طوّر الفراغ العلم والثقافة ؛ ومن الجائز أن تكون الثروة فى الهند هى التى أشاعت فيها النزعة الأبيقورية المادية خلال القرنين السابع والسادس قبل الميلاد ؛ ذلك لأن الدين لا يزدهر فى حياة تزدهر بالثراء ، إذ الحواس فى ظل الثراء تحرر نفسها من قيود الورع وتخلق من الفلسفات ما يبرر هذا التحرر ؛ وكما حدث فى الصـــين أيام كونفوشيوس ، وفى اليونان أيام بروتاجوراس — ولن نذكر فى الهند أيام بوذا — أن أدى الانحلال العقلى للديانة القديمة إلى شك وفوضى فى الأخلاق ، فالجانتية والبوذية ، لو أنهما مترعتان فى ثناياهما بلون من الإلحاد الكئيب ، الذى ساد ذلك العصر بعد أن زالت عن عينيه غشاوة الأحلام وأوهامها ؛ إلا أنهما فى الوقت نفسه كانتا بمثابة رد فعل من جانب الدين فى مقاومته لمذاهب اللذة التى أخذت بها طبقة من الناس

حررت نفسها ونعمت فى حياتها بالفراغ (*) .

وتصف الرواية الهندوسية والد بوذا – شُدُّذُوذانا – بأنه رجل غمس نفسه فى الحياة ، وهو من أبناء عشيرة «جواتاما» التى تنتسب إلى قبيلة « شاكيا » المُدلَّة بنفسها : كان أميراً أو ملكاً على « كابيلا ڤاستو » عند سفح الهملايا(٢٥) ؛ ولكننا فى حقيقة الأمر لا نعرف شيئاً عن بوذا معرفة اليقين ؛ فلو رأيتنا قد قصصنا عليك هاهنا القصص التى تجمعت حول اسمه ، فليس ذلك لأنها تاريخ نريد إثباته ، ولكننا نرويها لأنها جزء ضرورى من الأدب الهندى والديانة الأسيوية ، ويحدد العلماء مولد بوذا بعام يقرب من سنة ٥٦٣ ق . م ثم لا يستطيعون أن يضيفوا إلى ذلك شيئاً ، فتتناول الأساطير بقية قصته ، وتكشف لنا عن الغرائب التى قد تحدث حين تحمل الأمهات بأعلام الرجال ، فيذكر لنا سفر من أسفار « چاتاكا »(**) أنه فى ذلك الوقت :

« فى مدينة كابيلاڤاستو » أعلن عن الاحتفال بالبدر ؛ وبدأت الملكة « مايا » قبل موعد البدر بسبعة أيام تقيم حفلاتها بالعيد دون أن تقدم فيها المسكرات ، مكتفية بما أغرقت به ولائمها من أكاليل الزهور والعطور ؛ وفى اليوم السابع – يوم اكتمال البدر – استيقظت مبكرة واستحمت فى ماء

(*) لاحظ كثيرون أن هذه الفترة تميزت بكثرة الأنجم اللوامع فى تاريخ العبقرية ؛ خذ « ماهاڤيرا » و « بوذا » فى الهند ؛ و « لاوتسى » و « كونفوشيوس » فى الصين ؛ و « إرميا » و « أشعيا الثانى » فى الأمة اليهودية ؛ وفلاسفة ما قبل سقراط فى اليونان ؛ وربما كان ذلك أيضاً عهد « زرادشت » فى فارس ؛ ومثل هذا التعاصر فى النبوغ يدل على تبادل المؤثرات بين هذه الثقافات القديمة بدرجة أكبر مما يمكننا أن نتعقبه اليوم على سبيل التحديد .

(**) وهى « قصص عن ولادة » بوذا كتبت حول القرن الخامس الميلادى وهناك كذلك أسطورة أخرى عنوانها « لا ليتا فستارا » التى ترجمها إلى الإنجليزية سير إدون آرنلد بعنوان « ضوء آسيا » .

وأحسنت للفقراء بأربعمائة ألف قطعة من النقد : ولما أخذت زخرفها وازّينت ، جلست تأكل طعامها من أطيب الطعام ، وقطعت على نفسها عهود « أبوسلاذا »(*) ، ثم دخلت مخدعها الرسمى المزدان ، واستلقت على سريرها ، فأخذها النعاس ورأت هذا الحلم :

رأت أربعة ملوك عظماء يرفعونها فى سريرها ويأخذونها إلى جبال الهملايا ويضعونها على هضبات مانوسيلا . . . ثم رأت ملكات هؤلاء الملوك الأربعة ، يأتين إليها فيأخذنها إلى بحيرة أنوتاتا ، ويغمسنها فى الماء ليزلن عنها الصبغة البشرية ، ويلبسنها أردية سماوية ويعطرنها بالعطور ويزيّنّها بالزهور القدسية ؛ ولم يكن على مبعدة منها أن رأت جبلا من فضة وعليه قصر من ذهب ؛ وهنالك أعددن لها سريراً إلهياً رأسه إلى الشرق ، وأرقدنها عليه ؛ وهاهنا انقلب « بوذيساتوا »(**) فيلا أبيض ، وكان على مقربة من المكان جبل من ذهب فلما أن بلغه هبط منه إلى جبل الفضة آتياً إليه من جهة الشمال ؛ وفى جعبته التى أشبهت حبلا من فضة ، كان يحمل زهراً أبيض من زهور اللوتس ؛ وبعدئذ نفخ فى الصور ودخل قصر الذهب ودار تجاه اليمين دورات ثلاثاً حول سرير أمه ، ثم ضرب جنبها الأيمن وظهر لها كأنه يدخل فى رحمها ؛ وبهذا تلقى . . . حياة جديدة .

واستيقظت الملكة فى اليوم التالى وروت حلمها للملك ؛ فدعا الملك إلى حضرته أربعة وستين من أعلام البراهمة ، وخلع عليهم خلع التكريم وأشبعهم طعاماً فاخراً وقدم إليهم الهدايا ؛ فلما أن رضيت نفوسهم بهذه اللذائذ كلها ،

(*) هى عهود تقال فى أربعة أيام مقدسة من كل شهر ، وهى أيام البدر والهلال واليوم الثامن بعد كل منهما .

(**) شخص أراد له القدر أن يكون بوذا ، ومعناها هنا « بوذا » نفسه ، ومعنى كلمة بوذا « المستنير » وهى بين كثير من الألقاب التى تخلع على « السيد » الذى كان اسمه الشخصى « سدذارتا » واسم عشيرته « جوتاما » ؛ وكذلك كان يسمى « شاكيا — مونى » ومعناها « حكيم جماعة شاكيا » كما كان يسمى أيضاً « تاذاجاتا » ومعناها « الرجل الذى ظفر بالحق » ؛ ومع ذلك فلم يطلق بوذا على نفسه لقباً من هذه الألقاب فيما نعلم(٢٧) .

أمر بالحلم أن تُقتَصّ عليهم قصته ، واستفسرهم مايكنه الغيب ، فقال البراهمة : لا يأخذنك الهم أيها الملك ، فقد حملت الملكة ، حملت ذكراً لا أنثى ، وسيكون لك ابن ؛ ولو سكن ذلك الولد بيتاً فسيكون ملكاً ، سيكون ملكاً على الدنيا بأسرها ، وأما إن ترك داره وخرج من أحضان العالم ، فسيصبح بوذا ، وسيكون فى هذا العالم رافع الغشاوة عن أعين الناس (غشاوة الجهل) :

وحملت الملكة « مايا » « بوذيستاتاوا » عشرة أشهر كأنه الزيت فى القدح ، ولما أن جاءها أوانها رغبت فى الذهاب إلى بيت أهلها ، ووجهت الخطاب إلى الملك « شدذوذانا » قائلة : « أريد أيها الملك أن أذهب إلى « ديفاداذا » مدينة أسرتى » فوافق الملك وأمر بالطريق من « كابيلاڤاستو » إلى « ديفاداذا » أن يمهد وأن يزين بأصص النبات ، وبالرايات والأعلام ، وأجلسها فى هودج من ذهب يحمله ألف من رجال البلاط ، وأرسلها إلى بيت أهلها فى حاشية كبيرة ؛ وبين البلدين حرَج يملكه أهل المدينتين جميعاً ، هو حرج يمرح فيـــه الناس ، يتألف من أشجار « الملح » ويسمى « حرجْ لمُبينى » وكان الحرج إذ ذاك كتلة واحدة من الزهر الذى يغطى الأشجار من جذورها إلى رءوسها . . . فلما رأته الملكة رغبت فى أن تمرح فى الحرج . . . وذهبت إلى جذع شجرة كبيرة من أشجار « الملح » وأرادت أن تمسك بغصن من غصونها فانحنى الغصن حتى بات فى متناول يدها كأنه الطرف الأعلى من قصبة لينة ، ومدت يدها وتناولته ، وفى هذه اللحظة عينها اهتزت بالمخاض ، فأقامت لها الحاشية ستاراً يسترها ، وابتعدت عنها ، فوضعت وليدها وهى لم تزل واقفة ممسكة بغصن الشجرة فى يدها ؛ ولم ينزل « بوذيساتاوا » — كما ينزل سائر الأطفال من أجواف أمهاتهم — ملوثاً بالشوائب ؛ بل نزل « بوذيساتاوا » كما ينزل الواعظ من منبر وعظه ، نزل كأنه الرجل ينزل السلم ، ومد يديه وقدميه ، ووقف لا يلوثه القذر ولا تدنسه شائبة من الشوائب ، وقف مشرقاً بالضوء كأنه جوهرة موضوعة على ثوب بنارسى ، هكذا هبط من جوف أمه[٢٨] »

وفوق ذلك ينبغي أن تعلم أنه عند مولد بوذا ظهر فى السماء ضوء لامع ، وسمع الأصم ، ونطق الأبكم ، واستقام الأعرج على ساقيه ، وانحنت الآلهة من علياء سمائها لتمد له أيدى المعونة ، وأقبل الملوك من نائى البلاد يرحبون بمقدمه ، وتصور لنا الأساطير صورة زاهية لما أحاط نشأته من أسباب العز والترف ؛ وعاش عيش الأمير الهانىء فى ثلاثة قصور « كأنه إله » ، وكان أبوه يقيه ، مدفوعاً بحبه الأبوى ، شر الاتصال بما تعانيه الحياة البشرية من آلام وأحزان ؛ وكان يقوم على تسليته أربع آلاف راقصة ، ولما بلغ الرشد ، عرضت عليه خمسمائة سيدة ليختار إحداهن زوجة له ؛ ولما كان ينتمى إلى طبقة « الكشاترية » — أى « المقاتلين » أُحسن تدريبه فى الفنون العسكرية ؛ ولكنه إلى جانب ذلك جلس عند أقدام الحكماء حتى أتقن دراسة النظريات الفلسفية كلها التى كانت شائعة فى عصره (٢٩) ؛ وتزوج وأصبح والداً سعيداً بحياته ، وعاش فى ثراء وَدعَة وطيب أحدوثة .

ويروى الرواة الصالحون أنه خرج من قصره ذات يوم إلى الطرقات حيث عامة الناس ، وهنالك رأى شيخاً كهلا ، وخرج يوماً ثانياً فرأى رجلا مريضاً ، وخرج يوماً ثالثاً فرأى ميتاً ... فاسمع له يروى القصة بنفسه — كما نقلها أتباعه فى الكتب المقدسة — يرويها فيحرك فى نفسك كامن الشعور .

« وبعدئذ أيها الرهبان جرَت خواطرى على النحو الآتى — فيما كنت فيه من جلال عيش ورفاهية بالغة — قلت لنفسى : « إن رجلا جاهلا من سواد الناس ، ستنال منه الكهولة كما نالت من ذلك الشيخ ، وليس هو بالبعيد عن نطاق الشيخوخة ، يضطرب ويستحيى وتعاف نفسه حين يبصر بشيخ كهل لأنه يتصور نفسه فى مثل حالته ؛ إننى كذلك قابل للشيخوخة ، ولست بعيداً عن نطاقها ؛ أفينبغى لى — وأنا القابل الشيخوخة — إذا ما رأيت شيخاً كهلا ، أن أضطرب وأستحيى وأن تعاف نفسى ؟ » لم أر ذلك مما يليق ؛ ولما طاف برأسى هذا الخاطر ، ذهب عنى بغتة كل تيه بشبابى ...

وهكذا أيها الرهبان قبل أن أهتدى سواء السبيل ، لما وجدتنى ممن تجوز عليهم الولادة ، بحثت فى طبيعة هذه الولادة ماذا تكون ،ولما وجدتنى ممن تجوز عليهم الشيخوخة بحثت فى طبيعة هذه الشيخوخة ماذا تكون ، وكذلك المرض ، وكذلك الحزن ، وكذلك الدنس ؛ ثم فكرت لنفسى : « ما دمت أنا نفسى ممن تجوز عليهم الولادة ، فماذا لو بحثت فى طبيعتها ... فلما رأيت ما فى طبيعة الولادة من تعس ، جعلت أبحث عمن لا يولد ، أبحث عن السكينة العليا ، سكينة النرفانا(٣٠) .

إن الموت هو أصل الديانات كلها ؛ ويجوز أنه لو لم يكن هناك موت لما كان للآلهة عندنا وجود ، هذه النظرات كانت بداية « التنوير » عند بوذا ؛ وكما يرتد الإنسان عن دينه فى لحظة ، وكذلك حدثت لبوذا أن صمم فجأة أن يترك إباه(*) وزوجته وابنه الرضيع ، ليضرب فى الصحراء زاهداً ؛ ولما أسدل الليل ستاره ، تسلل إلى غرفة زوجته ، ونظر إلى ابنه « راهولا » نظرة أخيرة ؛ وتقول الأسفار المقدسة البوذية ، فى فقرة يقدسها أتباع « جوتاما » جميعاً ، إله فى هذه اللحظة عينها :

« كان مصباح يضىء بزيت عبق ، وكانت أم « راهولا » نائمة على سرير ملىء بأكداس الياسمين وغيره من ألوان الزهور ، واضعة راحتها على رأس ابنها ؛ فنظر « بوذيستاوا » — بوذا المنتمر — وقدماه عند الباب ، وقال لنفسه : « لو أزحت يد الملكة لآخذ ابنى ، فستستيقظ الملكة ، وسيكون ذلك حائلا دون فرارى ؛ إننى إذا ما أصبحت بوذا سأعود لأراه » ونزل من القصر(٣١) :

وفى ظلمة الصباح الباكر خلّف المدينة على ظهر جواده « كانثاكا » يصحبه سائق عربته « شونا » وقد تعلق يائساً بذيل الجواد ؛ وعندئذ تبدى له « مارا » أمير الشر ، وأغواه بمُلْك عريض ، لكن بوذا أبى عليه غوايته ، وظل راكباً جواده حتى صادفه نهر عريض فوثب من شاطئه إلى شاطئه بوثبة

(*) ماتت أمه فى ولادته .

واحدة جبارة وطافت بنفسه رغبة أن ينظر إلى بلده لكنه أبى على نفسه اللفتة ليرى ، ثم استدارت الأرض العظيمة حتى لا تصبح أمامه سبيل إلى النظر إلى الوراء(٣٢) .

ووقف عند مكان اسمه « يوروڤيلا » يقول : « قلت لنفسى إن هذا لمكان رائع ، وإن هذه لغاية جميلة ؛ فالنهر ينساب صافياً ، وأماكن الاستحمام تبعث فى النفس السرور ، وكل ما حولى مروج وقرى » . وهاهنا فى هذا الموضع أخضع نفسه لأشق أنواع التقشف ؛ ولبث ستة أعوام يحاول أساليب « اليوجا » — رياضة النفس — التى كانت قد ظهرت قبل ذاك فى ربوع الهند ؛ وعاش على الحبوب والكلأ ، ومضى عليه عهد اقتات فيه بالروث ، وانتهى به التدرج إلى أن جعل طعامه حبة من الأرز كل يوم ، ولبس ثياباً من الوبر وانتزع شعر رأسه ولحيته لينزل بنفسه العذاب لذات العذاب ؛ وكان ينفق الساعات الطوال واقفاً أو راقداً على الشوك ، وكان يترك التراب والقذر يتجمع على جسده حتى يشبه فى منظره شجرة عجوزاً ؛ وكثيراً ما كان يرتاد مكاناً تلقى فيه جثث الموتى مكشوفة ليأكلها الطير والوحش ؛ فينام بين هذه الجثث العفنة . ثم اسمع له مرة أخرى يروى لك قصته :

« قلت لنفسى : ماذا لو زممتُ الآن أسنانى ، وضغطت لسانى إلى لهاتى ؛ وألجمت عقلى وسحقته وأحرقته بعقلى (وهكذا فعلت) ونضح العرق من إبطى ... ثم قلت لنفسى : ماذا لو اصطنعت الآن غيبوبة شعورية يقف فيها التنفس ؟ وهكذا أوقفت النفس شهيقاً وزفيراً من أنفى وفمى ؛ ولما فعلت ذلك سمعت صوتاً عنيفاً للهواء يخرج من أذنىّ . . . وكما يحدث للرجل إذا ما أراد أن يهشم لإنسان رأسه بسن سيفه ، فكذلك رجّت الرياح العنيفة رأسى .. ثم قلت لنفسى : ماذا لو قللت من طعامى ، فلا آكل أكثر مما تسع راحتى من عصير الفول أو العدس أو البسلّى أو الحمص ... فضمر جسدى ضموراً شديداً ، وكان من أثر تقليل الطعام أن أصبحت العلامة التى أتركها على الأرض إذا ما جلست ، فى هيئة أثر الخف يتركه البعير على الرمال ؛ وكان من أثر

تقليل الطعام أن برزت عظام فقراتى إذا ما حنيتها أو فردتها حتى أشبهت صفاً من رءوس المغازل ؛ وكان من أثر تقليل الطعام أن أصبحت عينى تبرقان عميقتين وطيئتين فى محجريهما ، كما يبرق الماء عميقاً وطيئاً فى بئر عميقة ؛ وكان من أثر تقليل الطعام أن ذبل جلد رأسى كما تنشقق وتذوى القرعة المرة المفصولة عن فرعها وهى فجة ، بفعل الشمس والمطر ، ولما كنت أمد يدى لألمس جلدة بطنى ، كنت أجدنى فى حقيقة الأمر أمسك بفقرات ظهرى ؛ وكان من أثر تقليل الطعام أنى إذا إذا ما أردت برازاً وجدتنى أنبطح على الأرض سطيحاً ، وكان من أثر تقليل الطعام أنى إذا أردت راحة لجسمى وأخذت أدلكه بكفى ، كانت الشعرات الذاوية تساقط منه »(٣٣) .

لكن فكرة أشرقت على بوذا ذات يوم وهى أن تعذيب النفس ليس هو السبيل لما يريد ، وربما كان فى ذلك اليوم أشد جوعاً منه فى سائر الأيام ، أو ربما ثارت فى نفسه إذ ذاك ذكرى من ذكريات الجمال ، ذلك أنه لم يلحظ تنويراً جديداً يأتيه من هـــذه الحياة القاسية بزهدها : « إننى بمثل هذه القسوة لا أرانى أبلغ العلم والبصيرة الساميتين على مستوى البشر ، وهما العلم والمعرفة اللتان تتصفان بالرفعة الحقيقية » ، بل الأمر على نقيض ذلك ، إن تعـــذيبه لنفسه قد ولد فيه شعور الزهو بنفسه مما يفسد أى نوع من أنواع التقديس التى كان من الجائز أن تفيض من نفسه ، فأقلع عن زهده وذهب ليجلس تحت شجرة وارفة الظل(*) وجلس هناك جلسة مستقيمة لا حركة فيها ، مصمماً ألا يبرح ذلك المكان حتى يأتيه التنوير ، وسأل نفسه : مامصدر ما يعانيه الإنسان من أحزان وآلام وأمراض وشيخوخة وموت ؟ وهنا أشرقت عليه فجأة صورة للموت والولادة يتعاقبان فى مجرى الحياة تعاقباً لا ينتهى ؛ ورأى أن كل موت يزول أثره بولادة جديدة ؛ وكل سكينة وغبطة تقابلها شهوة جديدة وقلق جديد وخيبة أمل جديدة وحزن جديد وألم جديد . « وهكذا

(*) هى « شجرة بوذ » التى ستصبح فيما بعد معبودة عند البوذيين ، ولا تزال هناك تعرض على السائحين عند مرورهم بـ « بوذجايا » .

ركزت عقلى فى حالة من نقاء وصفاء ... ركزته فى فناء الكائنات وعودتها إلى الحياة فى ولادة جديدة ؛ وبنظرة قدسية مطهرة إلهية ، رأيت الكائنات الحية تمضى ثم تعود فتولد دَنِيَّة أو سَنِيَّة ، خيرة أو شريرة ، سعيدة أو شقية ، حسب ما يكون لها من «كارما» وفق ذلك القانون الشامل الذى بمقتضاه سيتلقى كل فعل خيّر ثوابه ، وكل فعل شرير عقابه ، فى هذه الحياة ، أو فى حياة تالية تتقمص فيها الروح جسداً آخر .

إن رؤيته لهذا التعاقب السخيف سخفاً لا يخفى على الرائى ، هذا التعاقب بين الموت والولادة ، هى التى جعلته يزدرى الحياة البشرية ازدراء ؛ فقال لنفسه : إن الولادة أم الشرور جميعاً ، ومع ذلك فالولادة ماضية فى طريقها لا تقف فيه عند حد ، إنها ماضية إلى الأبد فى طريقها تعيد إلى مجرى الأحزان البشرية فيضه إن فرغ مما يملوه ؛ فلو استطعنا وقف هذه الولادة . . . لماذا لا نقفها ؟(*) لأن قانون «كارما» يتطلب حالات جديدة من التقمص للروح ، لكى يتاح لها أن تكفر عما اقترفت من شرور فى حيواتها الماضيات ؛ وإذن فإن استطاع الإنسان أن يعيش حياة يسودها عدل كامل ، حياة يسودها صبر وشفقة لا يمتنعان إزاء الناس جميعاً ، لو استطاع أن يحوم بفكره حول ما هو أبدى خالد ، ولا يربط هواه بما يبدأ وينتهى — عندئذ يجوز أن يجنب نفسه العودة إلى الحياة ، وسيغيض معين الشر بالنسبة إليه ؛ لو استطاع الإنسان أن يخمد شهوات نفسه ، ساعياً وراء فعل الخير دون سواه ، عندئذ يجوز أن يمحو هذه الفردية التى هى أولى أوهام الإنسانية وأسوؤها أثراً ، وتتحد النفس آخر الأمر باللانهاية اللاواعية ؛ فيا لها من سكينة تحل بقلب طهر نفسه من شهواته الذاتية تطهيراً تاماً ؟ — وهل ترى قلباً ، لم يطهر نفسه على هذا النحو قد عرف إلى السكينة سبيلا ؟ إن السعادة مستحيلة ، فلا هى ممكنة فى هذه الحياة الدنيا كما يظن الوثنيون ، ولا هى ممكنة فى الحياة الآخرة كما يتوهم

(*) تتفرع فلسفة شوبنهور من هذه الأرومة عند هذه النقطة .

أنصار كثير من الديانات ؛ أما ما يمكن أن تظفر به فهو السكينة ، هو الجمود البارد الذى نصيبه إذا ما نفضنا عنا كل شهواتنا ، هو النرفانا .

وهكذا بعد سنوات سبع قضاها متأملا ، أدرك « النبى المستنير » سبب ما يعانيه الناس من آلام فأخذ سمته نحو « المدينة المقدسة » مدينة بنارس ، وهناك فى روضة الغزلان عند « سارنات » طفق يبشر الناس بالنرفانا .

الفصل الرابع

تعاليم بوذا (*)

صورة الزعيم – أساليبه – الحقائق السامية الأربع –
الطريق ذو الخمس شعب – قواعد الأخلاق الخمس –
بوذا والمسيح – لاأدرية بوذا ومناهضته لرجال الدين –
إلحاده – علم نفس بغير نفس – معنى النرفانا

كانت وسيلة بوذا فى نشر تعاليمه – شأنه فى ذلك شأن سائر المعلمين فى عصره – هى المحاورة والمحاضرة وضرب المثل . ولما لم يدر فى خلده قط – كما لم يدر فى خلد سقراط أو المسيح – أن يدون مذهبه ، فقد لخصه فى « عبارات مركزة » أريد بها أن يسهل وعيها على الذاكرة ، وهذه المحادثات – على الصورة التى احتفظ لنا بها الرواة من أتباعه – تصور تصويراً لاشعورياً أول شخصية واضحة الحدود والمعالم فى التاريخ الهندى : رجل قوى الإرادة ، صادق الرواية ، مزهو بنفسه ، وديع المعاملة ، رقيق الكلام ، محسن إحساناً

(*) أقدم ما لدينا من وثائق تحتوى على تعاليم بوذا هى الـ « پتاكات » ، ومعناها « سلاسل القانون » ، التى أعدت لتعرض على المجلس البوذى الذى انعقد سنة ٢٤١ قبل الميلاد ، وقد وافق هذا المجلس على أن ما فى هذه الوثائق هو تعاليم بوذا بغير تحريف ، تلك التعاليم التى لبثت أربعة قرون يتناقلها بالرواية الشفوية جيل عن جيل ، أى أنها لبثت كذلك منذ وفاة بوذا حتى انتهى بها الأمر إلى التدوين باللغة « الپاليه » حول سنة ٨٠ قبل الميلاد ؛ وهذه « الپتاكات » تقع فى ثلاث مجموعات : « السوتا » أى الحكايات ، و « القنايا » أى التشريع ، و « الأبيدوما » أى المذهب ؛ أما أولى هذه المجموعات – أعنى پتاكة الحكايات – فتحوى على محاورات بوذا ، التى يضعها « رايس داڤيدز » فى منزلة واحدة مع محاورات أفلاطون(٣٤) وإذا أردنا الدقة فى القول ، وجب أن نقول إن هذه المدونات لا تحتوى بالضرورة على تعاليم بوذا نفسه ، بل تحتوى على تعاليم المدارس البوذية ، ويقول « سير تشارلز إليت » : على الرغم من أن هذه الحكايات أخذت تتزايد على مر القرون ، فلست أرى ما يبرر الريبة بأن أقدم الطبقات فى هذا البناء المتراكم تحتوى على ما دونه صحابة الزعيم معتمدين على تذكرهم لما سمعوه منه .

لا ينتهى عند حد معلوم ؛ ولقد زعم لنفسه « الاستنارة » لكنه لم يدَّعِ الوحى ، فما زعم قط للناس أن إلها كان يتكلم بلسانه ، وهو فى جدله مع خصومه أكثر صبراً أو مجاملة من أى معلم آخر ممن شهدت الإنسانية من أعلام المعلمين ؛ ويصوره لنا أتباعه — وربما كانوا يضيفون إليه ما ليس فيه لتكمل صورته — يصورونه لنا مصطنعاً لـ « أهمسا » على أتم درجاتها (والأهمسا هى الامتناع عن قتل الكائنات الحية على اختلافها) ؛ فيقولون عنه : « إن جوتاما الذى اعتزل الناس قد رفع نفسه عن الفتك بالحياة ، بأن كف عن قتل الأحياء ؛ لقد خلع عن نفسه الهراوة والسيف (مع أنه كان يوماً من طبقة الكشاترية — أى طبقة المقاتلين) وهو يزورُّ عن غلظة المعاملة ازوراراً ، ويمتلىء قلبه بالرحمة فهو رحيم شفوق بكل كائن تدب فيه الحياة . . وترفع عن النميمة ، أو رفع نفسه عن دناءة الغيبة ... هكذا كان يعيش رابطاً لما انحلت عراه ، مشجعاً لدوام الصداقة بين الأصدقاء ، مصلحاً ذات البين عند الخصوم ، محباً للسلام ، متحمساً للسلام ، متحدثاً بكلمات تهيىء للسلام[٣٦] » ؛ لقد كان مثل « لاوتسى » ومثل « المسيح » يود أن يرد السيئة بالحسنة ، والكراهية بالحب ؛ وإذا أسىء إليه فى النقاش أو أسىء التفاهم بينه وبين من يحاوره ، آثر الصمت « إذا أساء إلىَّ إنسان عن حمق ، فسأرد عليه بوقاية من حبى إياه حباً مخلصاً ، وكلما زادنى شراً ، زدته خيراً » ؛ فإذا جاء غر وأهانه ، استمع إليه بوذا وهو صامت ؛ حتى إذا ما فرغ الرجل من حديثه ، سأله بوذا : « إذا رفض إنسان يا بنى أن يقبل منحة تقدم إليه ، فمن يكون صاحبها ؟ » فيجيبه الرجل : « إن صاحبها عندئذ هو من قدمها » ، فيقول له بوذا : « إنى أرفض يا بنى قبول إهانتك ، وألتمس منك أن تحفظها لنفسك[٣٧] » إن بوذا — على خلاف الكثرة الغالبة من القديسين — كانت له روح الفكاهة ، لأنه أدرك أن البحث الميتافيزيقى بغير ضحك يصاحبه ، هو من ضروب الكبرياء .

كانت طريقته فى التعليم فريدة لا يماثلها نظير ، ولو أنها مدينة بشىء « للجوالين » أو السوفسطائيين المتنقلين الذين عاصروه فى بلده ؛ فكان ينتقل من بلد إلى بلد ، وفى صحبته تلاميذه المقربون ، وفى إثره ما يقرب من ألف ومائتين من أتباعه المخلصين ، ولم يكن أبدا يهتم لغده ، فكان يكتفى بالزاد يقدمه له أحد المعجبين من سكان البلد الذى يحل فيه ؛ ولقد وصم ذات يوم أتباعه بالعار ، لأنه أكل فى منزل امرأة فاجرة(٣٨) ؛ كانت طريقته دائماً أن يقف السير عند مدخل قرية من القرى ، ويضرب خيامه فى حديقة أو غابة أو على ضفة نهر ، وكان يخصص ساعات العصر لتأملاته ، وساعات المساء للتعليم ، وكانت محادثاته تجرى فى صورة سقراطية من الأسئلة وضرب الأمثلة الخلقية والتلطف فى الحوار ، أو كان يسوق تعاليمه فى عبارات مقتضبة يرمى بها إلى تركيز آرائه تركيزاً يجعلها فى صورة من الإيجاز والترتيب بحيث تقر فى الأذهان وأحب « عباراته التعليمية المقتضبة » إلى نفسه هى « الحقائق السامية الأربع » التى بسط فيها رأيه بأن الحياة ضرب من الألم ، وأن الألم يرجع إلى الشهوة ، وأن الحكمة أساسها قمع الشهوات جميعاً :

١ — تلك — أيها الرهبان — هى الحقيقة السامية عن الألم : الولادة مؤلمة ، والمرض مؤلم ، والشيخوخة مؤلمة ، والحزن والبكاء والخيبة واليأس كلها مؤلم . . . .

٢ — وتلك — أيها الرهبان — هى الحقيقة السامية عن سبب الألم : سببه الشهوة ، الشهوة التى تؤدى إلى الولادة من جديد ، والشهوة التى تمازجها اللذة والانغماس فيها ، الشهوة التى تسعى وراء اللذائذ تتسقطها هنا وهناك ، شهوة العاطفة ، وشهوة الحياة ، وشهوة العدم .

٣ — وتلك — أيها الرهبان — هى الحقيقة السامية عن وقف الألم :

أن نجتث هذه الشهوة من أصولها فلا تبقى لها بقية فى نفوسنا ، السبيل هى الانقطاع والعزلة والخلاص وفكاك أنفسنا مما يشغلها من شئون العيش .

٤ — وتلك — أيها الرهبان — هى الحقيقة السامية عن السبيل المؤدية إلى وقف الألم : إنها السبيل السامية ذات الشعب الثمان ، ألا وهى : سلامة الرأى ، وسلامة النية ، وسلامة القول ، وسلامة الفعل ، وسلامة العيش ، وسلامة الجهد ، وسلامة ما نعنى به ، وسلامة التركيز(٣٩) .

كانت عقيدة بوذا التى يؤمن بصدقها ، هى أن الألم أرجح كفة من اللذة الحياة الإنسانية ، وإذن فخير للإنسان ألا يولد ، وهو فى ذلك يقول إن ما سفح الناس من دموع لأغزر من كل ما تحتوى المحيطات العظيمة الأربعة من مياه(٤٠) ، فعنده أن كل لذة تحمل سمها فى طيها ، لمجرد أنها لذة عابرة قصيرة : « أذلك الذى يزول ولا يقيم هو الحزن أم السرور ؟ » ألقى هذا السؤال على أحد تلاميذه ، فأجابه هذا بقوله : « إنه الحزن يا مولاى »(٤١) إذن فأس الشرور هو « تاميا » — وليس معناها الشهوة كائنة ما كانت ، بل الشهوة الأنانية ، الشهوة التى يوجهها صاحبها إلى صالح الجزء أكثر مما يريد بها صالح الكل ؛ وفوق الشهوات كلها الشهوة الجنسية ، لأنها تؤدى إلى التناسل الذى يطيل من سلسلة الحياة إلى ألم جديد بغير غاية مقصودة ؛ وقد استنتج أحد تلاميذه من ذلك أنه — أى بوذا — بهذا الرأى يجيز الانتحار لكن بوذا عنفه على استنتاجه ذاك ، قائلا : إن الانتحار لا خير فيه ، لأن روح المنتحر — بسبب ما يشوبها من أدران — ستعود فتولد من جديد فى أدوار أخرى من التقمص ؛ حتى يتسنى لها نسيان نفسها نسياناً تاماً .

ولما طلب تلاميذه منه أن يحدد معنى الحياة السليمة فى رأيه لكى يزيد الرأى وضوحاً ، صاغ لهم ، « قواعد خلقية خمسة » يهتدون بها — وهى بمثابة

الوصايا ولكنها بسيطة مختصرة ، غير أنها قد تكون «أشمل نطاقاً وأعسر التزاماً ، مما تقتضيه الوصايا العشر[٤٢](*) » .

وأما وصاياه الخمس فهى :

١ — لا يقتلن أحد كائناً حياً .

٢ — لا يأخذن أحد ما لم يُعْطَه .

٣ — لا يقولن أحد كذباً .

٤ — لا يشربن أحد مسكراً .

٥ — لا يقيمن أحد على دنس [٤٣] .

وترى بوذا فى مواضع أخرى يضيف إلى تعاليمه عناصر يتسلف بها تعاليم المسيح على نحو يدعو إلى العجب : « على الإنسان أن يتغلب على غضبه بالشفقة ، وأن يزيل الشر بالخير . . . إن النصر يولد المقت لأن المهزوم فى شقاء . . . إن الكراهية يستحيل عليها فى هذه الدنيا أن تزول بكراهية مثلها ، إنما تزول الكراهية بالحب[٤٤] » . وهو كالمسيح لم يكن يطمئن نفساً فى حضرة النساء ، وتردد كثيراً قبل أن يسمح لهن بالانضمام إلى الطائفة البوذية ؛ ولقد سأله تلميذه المقرب « أناندا » ذات يوم :

— « كيف ينبغى لنا يامولاى أن نسلك إزاء النساء ؟ » .

— « كما لو لم تكن قد رأيتهن يا أناندا »

— « لكن ماذا نصنع لو تحتمت علينا رؤيتهن ؟ »

— « لا تتحدث إليهن يا أناندا »

— « لكن إذا ما تحدثن إلينا يامولاى فماذا نصنع ؟ »

— « كن منهن على حذر تام يا أناندا » ؛

(*) يشير إلى الوصايا العشر التى جاءت بها الديانة اليهودية : لا تسرق ، لا تقتل الخ . (المعرب)

كانت فكرته عن الدين خلقية خالصة ؛ فكان كل ما يعنيه سلوك الناس وأما الطقوس وأما شعائر العبادة ، وما وراء الطبيعة واللاهوت ، فكلها عنده لا تستحق النظر ؛ وحدث ذات يوم أن هم برهمى بتطهير نفسه من خطاياها باستحمامه فى « جايا » ، فقال له بوذا : « استحم هنا ، نعم هاهنا ولا حاجة بك إلى السفر إلى جايا أيها البرهمى ؛ كن رحيما بالكائنات جميعاً ؛ فإذا أنت لم تنطق كذباً ، وإذا أنت لم تقتل روحاً ، وإذا أنت لم تأخذ ما لم يعط لك ، ولبثت آمناً فى حدود إنكارك لذاتك — فماذا تجنى من الذهاب إلى « جايا » ؟ إن كل ماء يكون لك عندئذ كأنه جايا »[٤٦] ؛ إنك لن تجد فى تاريخ الديانات من هو أغرب من بوذا يؤسس ديانة عالمية ، ومع ذلك يأبى أن يدخل فى نقاش عن الأبدية والخلود والله ؛ فاللانهائى أسطورة — كما يقول — وخرافة من خرافات الفلاسفة ، الذين ليس لديهم من التواضع ما يعترفون به بأن الذرة يستحيل عليها أن تفهم الكون ؛ وإنه ليبتسم[٤٧] ساخراً من المحاورة فى موضوع نهائية الكون أو لا نهائيته ؛ كأنما هو قد تسلف بنظره إذ ذاك ما يدور بين علماء الطبيعة والرياضيين اليوم من مناقشة حول الموضوع مناقشة ما أقربها من حديث الأساطير ؛ لقد رفض أن يبدى رأيا عما إذا كان للعالم بداية أو نهاية ، أو إذا كانت النفس هى هى البدن أو شيئاً متميزاً منه أو إذا كان فى الجنة ثواب للناس حتى أقدس القديسين من بينهم ؛ وهو يسمى هذه المشكلات « غاية التأمل النظرى وصحراءه وبهلوانه والتواءه وتعقيده »[٤٨] ويعتزم ألا يكون له شأن بأمثال هذه المسائل ، فهى لا تؤدى بالباحثين فيها إلا إلى الخصومة الحادة ، والكراهية الشخصية والحزن ، ويستحيل أن تؤدى بهم إلى حكمة أو سلام ، إن القدسية والرضى لا يكونان فى معرفة الكون والله ، وإنما يكونان فى العيش الذى ينكر فيه الإنسان ذاته ، ويبسط كفه للناس إحساناً[٤٩] ؛ ثم يضيف إلى ذلك تهكماً بشعاً فيقول إن الآلهة أنفسهم ، لو كان

لهم وجود ، لما كان فى وسعهم أن يجيبوا عن أمثال هذه المسائل .

« حدث ذات مرة يا « كفاذا » أن طاف الشك بزميل من طائفة الزملاء هذه ، حول النقطة الآتية : « أين تمضى هذه العناصر الأربعة الكبرى : التراب والماء والنار والهواء ، بحيث لاتترك وراءها أثراً ؟ »وجعل ذلك الزميل يقدح زناد عقله حتى أخذته حالة من الوجد اتضحت له معها السبيل المؤدية إلى الله .

عندئذ يا « كفاذا » صعد هذا الزميل إلى مملكة الملوك الأربعة الكبار ، وخاطب آلهتهم قائلا : « أين يا أصدقائى تذهب العناصر الأربعة الكبرى — التراب والماء والنار والهواء — بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ » .

فلما أن فرغ من سؤاله هذا ، أجابه الآلهة فى سماء الملوك الأربعة الكبار : « إننا يا أخانا لا ندرى من ذلك شيئاً ، لكن هنالك الملوك الأربعة الكبار ، هم أقوى منا وأعظم ، سَلْهُمْ يجيبوك » .

[وعندئذ يا « كفاذا » ذهب ذلك الزميل إلى الملوك الأربعة وسأل نفس السؤال فأحيل بمثل ذلك الجواب إلى « الثلاثة والثلاثين » الذين أحالوه بدورهم إلى ملكهم « ساكا » الذى أحاله إلى آلهة « ياما » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « سوياما » الذى أحاله إلى آلهة « توسيتا » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « سانتوسيتا » ، الذى أحاله إلى آلهة « نمانا — رتى » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « سونى ميتا » الذى أحاله إلى آلهة « پارانيميتا ڤاساڤاتى » ، وهؤلاء أحالوه إلى ملكهم « ڤاساڤاتى » الذى أحاله إلى آلهة العالم البرهمى » .

وبعدئذ « يا كفاذا » جعل ذلك الزميل يركِّز تفكيره فى نفسه تركيزاً استنفد كل ذرة من انتباهه ، وانتهى به ذلك التفكير المركَّز إلى شهوده بعقله الذى أمسك هكذا بزمامه ، طريقَ العالم البرهمى واضحاً ؛ فدنا من الآلهة التى تتألف منها حاشية براهما ، وقال : « أين يا أصدقائى تذهب العناصر الأربعة

الكبرى — التراب والماء والنار والهواء — بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ » .

« فلما فرغ من سؤاله أجابته الآلهة التي تؤلف حاشية براهما قائلة : « إننا يا أخانا لا ندري من ذلك شيئاً ، ولكن هنالك براهما ، براهما العظيم ، الواحد العلى ، الواحد القدير ، الواحد البصير ، مَن بيده الأمر والتدبير في جميع الشئون ، فهو ضابط كل شيء وخالق كل شيء وسيد كل شيء ... هو السابق للزمان ، وهو والد كل ما هو كائن وكل ما سيكون ! إنه أقوى منا وأعظم ، سَلْهُ يجبك » .

« أين إذن هذا البراهما العظيم ؟ » .

« إننا يا أخانا لا ندري أين يكون براهما ، ولا لماذا كان ولا من أين جاء ؛ ولكن يا أخانا إذا ما بدت لنا بوادر مجيئه ، إذا ما أشرق الضوء وسطع المجد ، عندئذ سيتبدّى للناظرين ، لأن بادرة ظهور براهما هي إشراق الضوء وسطوع المجد » .

ولم يمض طويل وقت بعد ذلك يا « كفاذا » حتى تبدى براهما العظيم ، فدنا منه أخونا ذاك وسأله : « أين يا صديقي تذهب العناصر الأربعة الكبرى — التراب والماء والنار والهواء — بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ » ؛

فلما فرغ من سؤاله أجابه براهما العظيم : « أنا يا أخي براهما العظيم العلى القوى البصير ، بيدى الأمر والتدبير في كل شيء ، وأنا ضابط كل شيء وخالق كل شيء وسيد كل شيء ، أعين لكل شيء مكانه ، أنا السابق للزمان والد كل ما هو كائن وكل ما سيكون ! »

عندئذ أجاب الأخ براهما قائلا : « أنا لم أسألك يا صديقي هل أنت حقاً كل هذا الذي ذكرت من صفات ، لكني سألتك أين تذهب العناصر الأربعة الكبرى — التراب والماء والنار والهواء — بحيث لا تترك وراءها أثراً ؟ » .

فأجابه براهما نفس الجواب مرة أخرى يا « كفاذا » .

وأعاد أخونا سؤاله للمرة الثالثة إلى براهما .

فأخذ براهما العظيم — يا « كفاذا — أخانا ذاك ونحاه جانباً وقال : « إن هذه الآلهة التي منها تتألف حاشية براهما ، تعتقد أني — يا أخي — أرى كل شيء وأعلم كل شيء وأتبين كل شيء ؛ ولهذا لم أجبك في حضرتهم ؛ لكنني ، أيها الأخ ، لست أدري أين تذهب هذه العناصر الأربعة الكبرى — التراب والماء والنار والهواء — بحيث لا تترك وراءها أثراً »(٥٠) .

فإذا ما قال ليوذا بعض تلاميذه ، أن البراهمة يزعمون الإلمام بحلول هذه المسائل ، أجابهم ساخراً : « هنالك يا إخواني بعض الرهبان وبعض البراهمة يتلوون مثل ثعابين الماء ، فإذا ما ألقيت عليهم سؤالا في هذا الموضوع أو ذاك ، عمدوا إلى غموض القول ، وإلى تلوى الثعابين(٥١) ؛ ولو بدت من بوذا حدة إزاء أحد إطلاقاً ، فإنما كان حاداً تجاه كهنة عصره ، فهو يهزأ بدعواهم أن أسفار الفيدا من وحى الآلهة(٥٢) ، ويفضح البراهمة المعتزين بطبقتهم بقبوله في طائفته أعضاء الطوائف جميعاً بغير تفريق ؛ إنه لا يهاجم نظام الطبقات مهاجمة صريحة ، لكنه يقول لتلاميذه في وضوح وجلاء : « انتشروا في الأرض كلها وانشروا هذه العقيدة ؛ قولوا للناس إن الفقراء والمساكين ، والأغنياء والأعين ، كلهم سواء ، وكل الطبقات في رأى هذه العقيدة الدينية تتحد لتفعل فعل الأنهار تصب كلها في البحر »(٥٣) ، وهو يرفض الأخذ بفكرة التضحية في سبيل الآلهة ، ويفزع أشد الفزع لرؤية الحيوان يذبحونه ليقيموا أمثال هذه الطقوس(٥٤) ؛ ويرفض كل اعتقاد وكل عبادة لكائنات أعلى من هذه الطبيعة ، ويربأ بنفسه عن التعزيم والرقى والتقشف والدعاء(٥٥) ، ويقدم للناس في هدوء وبغير محاجة ولجاج ديناً حراً أكمل الحرية من جمود الفكر ومن صناعة الكهنوت ، ويفتتح طريقاً للخلاص ، للكافرين والمؤمنين أن يسلكوه على السواء .

وقد يتحول هذا القديس أحياناً ، الذى هو أشهر من عرف الدهر من قديسى الهندوس ، قد يتحول من اللاأدرية إلى إلحاد صريح[٥٦](*) ، إنه لا ينحرف عن جادّته لينكر وجود الله ، بل إنه حيناً بعد حين يذكر براهما كأنه حقيقة واقعة أكثر منه مثلا أعلى[٥٨] ثم هو لا يحرّم عبادة الآلهة الشائعة بين الناس[٥٩] لكنه يسخر من فكرة إرسال الدعوات إلى « المجهول » ، وفى ذلك يقول : « إنه لمن الحمق أن تظن أن سواك يستطيع أن يكون سبباً فى سعادتك أو شقائك[٦٠] لأن السعادة والشقاء دائماً نتيجة سلوكنا نحن وشهواتنا نحن ؛ وهو يأبى أن يبنى تشريعه الخلقى على عقوبات تفرضها « قوة وراء الطبيعة » كائنة ما كانت تلك العقوبات ، ولا يجعل جزءاً من عقيدته جنة ولا مطهراً ولا جحيما[٦١] ؛ وهو أرهف حساسية للألم والقتل الذى ينزل بالكائنات الحية بحكم العملية البيولوچية فى الحياة ، من أن يفرض أن هذا القتل وذاك الألم قد أرادهما إله مشخص إرادة عن عمد وتدبير ؛ وهو يرى أن هذه الأغلاط فى نظام الكون ترجح ما فيه من آيات تدل على تدبير وتنسيق[٦٢] ؛ انه لا يرى على هذا المسرح الذى تمتزج فيه الفوضى والنظام ، والخير والشر ، مبدأ ينم عن الدوام ، ولا مركزاً لحقيقة أبدية خالدة[٦٣] ، وكل ما يراه فى الحياة دوامة تدور وحركة ما تنفك فى تغير ؛ إن الحقيقة الميتافيزيقية النهائية فى هذه الحياة هى التغير .

وكما أنه يقترح لاهوتاً بغير إله ، فكذلك يقدم لنا علم نفس بغير نفس ؛ فهو يرفض الروحانية فى شتى صورها حتى فى حالة الإنسان ؛ وهو يوافق هرقليطس وبرجسُن فى رأيهما عن العالم ، كما يوافق هيوم فى رأيه عن العقل ، فكل ما نعرفه هو إحساساتنا ، وإذن ، فإلى الحد الذى نستطيع أن نبلغه بعلمنا ، لا نرى سوى أن المادة كلها ضرب من القوة ، والعناصر كلها نوع من الحركة ،

(*) يقول سير تشارلز إليت إن البوذية « لا ترى العالم على أنه من خلق شخصية إلهية ، كلا ولا ترى القانون الأخلاقى على أنه من أمرها ؛ فكون الديانة تستطيع أن تقوم بغير هذه الأفكار أمر عظيم الخطر »[٥٧] .

الحياة تغيُّر ، هى مجرى دافق محايد من صيرورة وفناء ؛ إن « الروح » أسطورة من الأساطير ، فرضناها بغير مبرر يؤيدها ، لنريح بهذا الفرض أذهاننا الضعيفة ، فرضناها قائمة وراء سلسلة الحالات الشعورية المتعاقبة(٦٤) إن هذا « الرابط الذى يربط المدركات دون أن يكون واحداً منها » ، هذا « العقل » الذى ينسج خيوط إحساساتنا وإدراكاتنا فى نسيج من الفكر ، إنْ هو إلا شبح توهمناه ؛ وكل ما هو موجود حقاً هو الإحساسات نفسها والإدراكات نفسها ، تتكون بصورة آلية فى هيئة تذكرات وأفكار(٦٥) ؛ حتى هذه «الذات» النفسية ليست كائناً قائماً بذاته متميزاً من سلسلة الحالات العقلية ؛ ليست الذات سوى استمرار هذه الحالات ، وتذكر الحالات اللاحقة للحالات السابقة ، مضافاً إلى ذلك ما يتعوده الجسم العضوى من عادات عقلية وسلوكية ، وما يتكون لديه من ميول واتجاهات(٦٦) ؛ إن تعاقب هذه الحالات لا تسببه « إرادة » أسطورية تضاف إليها من أعلى ، بل تقرره الوراثة والعادة والبيئة والظروف(٦٧) فهذا العقل السائل الذى لا يعدو أن يكون مجموعة من حالات عقلية ، هذه النفس أو هذه الذات التى ليست إلا ميلا نحو سلوك معين أو هوى إلى اتجاه بذاته ، كونته الوراثة التى لا حول لها ولا قوة ، كما كونته كذلك الخبرة العابرة خلال تجارب الحياة ، أقول إن هذه النفس أو هذه الذات أو هذا العقل يستحيل أن ينطبق عليه معنى الخلود ، إذا فهمنا من هذا المعنى استمرار الفرد فى وجوده(٦٨) فليس القديس ، بل ليس بوذا نفسه بخالد بعد موته خلوداً يحفظه بشخصه(٦٩) .

ولكن إن كان ذلك كذلك ، فيكف يمكن أن يعود الحى إلى الحياة من جديد فى ولادة ثانية ؟ إذا لم يكن هناك روح ، فما الذى يتقمص أجساداً أخرى فى ولادات تالية ، ليلقى عذابه على خطاياه إذ هو حال فى صورة الجسد ؟ تلك هى أضعف الجوانب فى فلسفة بوذا ، فهو لا يحاول أبداً أن يزيل التناقض الكائن بين علم نفسه العقلى وبين قبوله لمذهب التقمص قبولا

أعمى ؛ إن هذا الإيمان بحقيقة التناسخ أو تقمص الروح فى أجساد متتالية له فى الهند قوة وشمول بحيث يعتنقه كل هندوسى على أنه بديهية أو فرض لا بد من التسليم بصحته ، ولا يكاد يكلف نفسه عناء التدليل عليه ؛ فتعاقب الأجيال هناك تعاقباً سريعاً متلاحقاً بسبب قصر الأعمار وكثرة النسل ، يوحى إلى الإنسان إيحاء لا يستطيع أن يفرّ منه ، بأن القوة الحيوية تنتقل من جسد إلى جسد — أو بأن الروح تحلّ بدناً بعد بدن ، إذا عبرنا عن الأمر بعبارة لاهوتية — ؛ ولقد طافت الفكرة برأس بوذا مع مرّ الهواء فى أنفاسه ؛ فهذا الهواء يدخل شهيقاً ويخرج زفيراً هو الحقيقة الواحدة التى لم يشك فيها قط على ما يبدو[٧٠] ؛ إنه سلم تسليماً بعجلة التناسخ فى دورانها وبقانون « كارما » وتفكيره كله إنما يدور حول سبيل الفرار من هذه العجلة الدوارة ، كيف يمكن للإنسان أن يحقق لنفسه النرفانا فى هذه الحياة الدنيا ، والفناء التام فى الحياة الآخرة .

ولكن ما « النرفانا » ؟ إنه من العسير أن تجد لهذا السؤال جواباً خاطئاً ، لأن الزعيم قد ترك الموضوع غامضاً ، فجاء أتباعه وفسروا الكلمة بكل ما يستطيع أن يقع تحت الشمس من ضروب التفسير ؛ فالكلمة فى السنسكريتية بصفة إجمالية معناها « منطفئ » كما ينطفئ المصباح أو تنطفئ النار ؛ أما الكتب البوذية المقدسة فتستعملها بمعان : (١) حالة من السعادة يبلغها الإنسان فى هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعاً تاماً ؛ (٢) تحرير الفرد من عودته إلى الحياة ؛ (٣) انعدام شعور الفرد بفرديته ؛ (٤) اتحاد الفرد بالله ؛ (٥) فردوس من السعادة بعد الموت ؛ أما الكلمة فى تعاليم بوذا فمعناها فيما يظهر إخماد شهوات الفرد كلها ، وما يترتب على ذلك للذات من ثواب وأعنى به الفرار من العودة إلى الحياة[٧١] ؛ وأما فى الأدب البوذى ، فكثيراً ما تتخذ الكلمة معنى دنيوياً ، إذ يوصف القديس فى هذا الأدب مزاراً بأنه اصطنع النرفانا فى حياته الدنيا ، بجمعه لمقوماتها السبعة وهى : السيطرة على

النفس ، والبحث عن الحقيقة ، والنشاط ، والهدوء ، والغبطة ، والتركيز ، وعلو النفس[٧٣] ؛ تلك هي مكنونات النرڤانا ، لكنها تكاد لا تكون عواملها التي تسبب وجودها ، أما العامل المتسبب لوجودها ، والمصدر الذي تنبثق عنه النرڤانا ، فهو إخماد الشهوة الجسدية ، وعلى ذلك تتخذ كلمة « نرڤانا » في معظم النصوص معنى السكينة التي لا يشوبها ألم ، والتي يثاب بها المرء على إعدام نفسه إعداماً خلقياً[٧٤] ؛ يقول بوذا : « والآن فهذه هي الحقيقة السامية عن زوال الألم ، إنه في الحق فناء المرء حتى لا تعود له عاطفة تشتهي ، إنه اطراح هذا الظمأ اللاهث ، والتخلص منه والتحرر من ربقته ، ونبذه من نفوسنا نبذاً لا عودة له »[٧٥] وأعني به هذه الحمى التي تنتابنا من شهوتنا في البحث عن أنفسنا ؛ إن كلمة « نرڤانا » في تعاليم الأستاذ الزعيم تكاد دائماً ترادف في معناها كلمة نعيم[٧٦] وهو رضى النفس رضى هادئاً بحيث لا يعنيها بعدئذ أمرُ نفسها ؛ لكن النرڤانا الكاملة تقتضي العدم : وإذن فثواب التقوى في أسمى منازلها هو ألا يعود التقيّ إلى الحياة[٧٧] .

ويقول بوذا إننا في نهاية الأمر ندرك ما في الفردية النفسية والخلقية من سخف ؛ إن نفوسنا المضطرمة ليست في حقيقة الأمر كائنات وقوًى مستقلا بعضها عن بعض ، لكنها موجات عابرة على مجرى الحياة الدافق ؛ إنها عُقَدٌ صغيرة تتكون وتتكشف في شبكة القدر حين تنشرها الريح ؛ فإذا ما نظرنا إلى أنفسنا نظرتنا إلى أجزاء من كل ، وإذا ما أصلحنا أنفسنا وشهواتنا إصلاحاً يقتضيه الكل ، عندئذ لا تعود أشخاصنا بما ينتابها من خيبة أمل أو هزيمة ، وما يعتورها من مختلف الآلام ومن موت لا مهرب منه ولا مفر ، لا تعود هذه الأشخاص تحزننا حزناً مريراً كما كانت تفعل بنا من قبل ؛ عندئذ تفنى هذه الأشخاص في خضم اللانهاية ؛ إننا إذا ما تعلمنا أن نستبدل بحبنا لأنفسنا حباً للناس جميعاً وللأحياء جميعاً ، عندئذ ننعم آخر الأمر بما ننشد من هدوء .

الفصل الخامس

بوذا فى أيامه الأخيرة

معجزاته – زيارته لبيت أبيه – الرهبان البوذيون – موته

ننتقل من هذه الفلسفة العالية إلى الأساطير الساذجة التى هى كل ما لدينا عن بوذا فى حياته الأخيرة وفى موته ؛ فعلى الرغم من ازدرائه للمعجزات ، انتحل تلاميذه ألف حكاية عن الأعاجيب التى تمت على يديه ؛ فقد سار عبر نهر الكنج فى لمحة بفعل السحر ؛ وأسقط من يده شظية من الخشب كان يزيل بها ما بين أسنانه من فضلات الطعام ، فنبتت الشظية شجرة ؛ وعندما اختتم وعظه ذات يوم « اهتز العالم كله من أقصاه إلى أقصاه »(٨٠) ؛ ولما أطلق عليه عــدوه « ديڤاندانا » فيلاً مفترساً ، « غلبه بوذا بالحب » حتى خضع الفيل له خضوعاً كاملا(٨١) ؛ وقد انتهى « سينارْت » وآخرون إلى نتيجة من أمثال هذه المُلَح ، وهى أن أسطورة بوذا قد تكونت على أساس من أساطير الشمس القديمة(٨٢) ومهما يكن من أمر ، فبوذا معناه عندنا الأفكار التى تنسب إليه فى الأدب البوذى ، ولا شك فى أن بوذا صاحب هذه الأفكار التى كان حقيقة تاريخية .

إن الكتب البوذية المقدسة تصور لنا بوذا فى صورة تشرح الصدور ؛ فقد التف حوله أتباع كثيرون ، وذاعت شهرته فى مدائن الجزء الشمالى من الهند ؛ ولما سمع أبوه أنه على مقربة من « كاپيلاڤاستو » أرسل إليه رسولا يدعوه لقضاء يوم فى مدرج طفولته ؛ وذهب بوذا إلى أبيه الذى كان قد حزن على أميره المفقود ، فسُرَّ أبوه لعودة القديس ساعة من الزمن ؛ وجاءته زوجته التى أخلصت له طوال غيابه عنها ، فجثت أمامه وأمسكت بعقبيه ، ووضعت قدميه حول رأسها ، وقدسته كما تقدس الله ؛ وقص عليه الملك « شُدْذوذانا » قصة حبها له حباً شديداً : « مولاى إن زوجتك حين علمت أنك تلبس رداء

أصفر (وهو ثوب الزاهدين) لبست هى الأخرى رداء أصفر ؛ ولما علمت أنك تأكل وجبة واحدة كل يوم ، أكلت هى الأخرى وجبة واحدة ؛ ولما علمت أنك أبيت النوم على سرير كبير ، نامت هى الأخرى على كنبة ضيقة ، ولما علمت أنك رفضت أكاليل الزهور ورفضت العطور ، رفضتها هى الأخرى » فباركها بوذا ومضى إلى سبيله(٨٣) .

ثم جاءه ابنه « راهولا » وعبر له عن حبه قائلا : « إن ظلك أيها الزاهد ليَسُرُّ النفس » ؛ وضمه بوذا إلى طائفته الدينية ، ولو أن أم « راهولا » كانت تأمل أن ترى ابنها ملكاً ؛ لهذا نصبوا أميراً آخر ، وهو « ناندا » ولياً للعهد يتولى العرش حين يحين الحين : لكن « ناندا » ترك حفلة التنصيب – كأنه فى غيبوبة – ، تركها قبل ختامها وغادر المملكة وقصد إلى بوذا ، طالباً إليه أن يضمه هو أيضاً إلى طائفته الدينية ، فلما سمع بذلك الملك « شدفوذانا » حزن والتمس عند بوذا مكرمة ، قائلا له : « لما طلق مولانا هذه الدنيا ، لم يكن ذلك هين الوقع على نفسى ، وكذلك حين غادرنا « ناندا » وقل ما هو أكثر من هذا عن فراق « راهولا » إن حب الوالد لولده يحز الجلد واللحم والمفاصل والنخاع ؛ فرجائى إليك يا مولاى ألا تدع أتباعك الأشراف يضمون إلى طائفتكم ابناً بغير استئذان أبيه وأمه » فوافق بوذا ، وجعل استئذان الوالدين شرطاً لازماً لانضمام العضو الجديد إلى طائفته(٤٨) .

ويظهر أن هذه العقيدة الدينية التى أرادت أن تستغنى عن الكهنوت ، كانت بالفعل قد كونت لنفسها طائفة من النساك الرهبان لا تقل خطراً عن كهنة الهندرس ؛ ولن يطول الأمد بعد موت بوذا حتى يحيطوا أنفسهم بكل أسباب المجد التى كان البراهمة يحيطون أنفسهم بها ، ولا عجب ، فأول المتحولين من البرهمية إلى البوذية ، إنما جاءوا من صفوف البراهمة أنفسهم ، ثم تحول إلى البوذية بعدئذ جماعة من أغنى الشباب فى بنارس والمدن المجاورة لها ، واصطنع

هؤلاء الرهبان فى حياة بوذا قاعدة بسيطة ، فكانوا يحيون بعضهم بعضاً ، كما يحيون كل من يتحدثون إليهم بعبارة جميلة هى : « السلام على الكائنات جميعاً »(*) فلم يكن يجوز لهم أن يقتلوا كائناً حياً ، ولم يكن يجوز لهم أن يأخذوا شيئاً لم يعطوه ؛ وكان واجباً عليهم أن يجتنبوا الكذب والنميمة ، وأن يصلحوا ما بين الناس من خصومة ويشجعوهم على الوفاق ، وكان حتماً عليهم أن يظهروا الرحمة دائماً بالناس جميعاً والحيوان جميعاً ، وأن يجتنبوا كل لذائذ الحس والجسد ، فيجتنبوا الموسيقى ورقصات « ناوتش » والملاهى والألعاب وأسباب الترف واللغو فى الحديث والنقاش والتنبؤ بالغيب ، ولم يكن يجوز لهم أن يؤدوا شيئاً من التجارة بكل صنوف البيع والشراء ، وفوق هذا كله ، وكان لابد لهم أن يصونوا عفتهم ، وأن يجانبوا النساء ويعيشوا فى طهر كامل(٨٥) ، ولقد توجهت إلى بوذا التماسات كثيرة ناعمة ، فاستجاب لها وأذن للنساء أن يدخلن طائفته راهبات ، لكنه لم يوافق أبداً من صميم نفسه على هذا القرار ، وفى ذلك قال : « إذا لم تأذن يا أناندا للنساء بالدخول فى طائفتنا ، دامت العقيدة الخالصة حيناً أطول ، فالتشريع الصالح كان ليقاوم الفناء — بغير دخول النساء — ألف عام ؛ أما وقد أذن لهن بالانضمام إلينا ، فلن يدوم تشريعنا أكثر من خمسمائة عام »(٨٦) ، وكان فى ذلك على صواب ، فعلى الرغم من أن الطائفة العظيمة قد لبثت حتى عهدنا هذا ؛ إلا أنها قد أفسدت تعاليم الأستاذ منذ زمن طويل ، بما أدخلته عليها من سحر وتعدد للآلهة وخرافات لا تقع تحت الحصر .

ولما دنت حياته الطويلة من ختامها ، راح أتباعه يؤلهونه ، لم ينتظروا فى ذلك موته ، على الرغم من أنه كان دائماً يحفزهم على الشك فى صحة ما يقوله لهم ، حتى يفسح كل منهم مجال التفكير الحر أمام نفسه ؛ وورد فى محاورة من أواخر محاوراته :

(*) انظر أيضاً صيغة السلام الجميلة التى يستعملها اليهود والمسلمون] « السلام عليكم ؛ فالناس بهاية الأمر لا يشدون السعادة ، ولكن ينشدون السلام .

وجاء « ساريبوتا » الوقور إلى حيث كان النبي المعظم ، وحياه وجلس إلى جانبه في احترام وقال :

« مولاى ، إن إيمانى بالنبي العظيم ليبلغ من القوة بحيث لا أظن أن أحداً فيما مضى أو فيما هو آت ، أو أن أحداً فيمن يعاصروننا ، سواء أكان من طائفة المتجولين أو طائفة البراهمة ، أعظم وأحكم من النبي العظيم . . . فيما يخص الحكمة العليا » .

فأجابه الأستاذ : « كلماتك عظيمة جريئة يا « ساريبوتا » الحق أنك بعبارتك هذه قد رُحت تنشد أغنية كما ينشد النشوان أغانيه ! وكأنى بك — إذن — قد عرفت كل الأنبياء المعظمين فيما مضى . . . وفهمت آراءهم عقلك . فعلمت كيف كانوا يسلكون وفيم كانوا يفكرون . . . وأى ضروب التحرر قد بلغوا ؟ » .

« لا ياسيدى ، لم أبلغ من الأمر كل هذا » .

« وكأنى بك قد أدركت كل الأنبياء المعظمين الذين سيأتى بهم الزمان .. وفهمت كل آرائهم بعقلك ؟ » .

« لا يا مولاى ، لم أبلغ من الأمر هذا » .

« إذن فلا أقل يا « ساريبوتا » من أن تكون قد عرفتنى . . . وأن تكون قد تغلغلت فى ضمير عقلى ؟ » . . .

« حتى ولا هذا يا مولاى » .

« إذن فهأنت ذا ترى يا « ساريبوتا » أنك لا تعلم أفئدة الأنبياء القادرين المتيقظين الذين ظهروا فيما مضى ، والذين سيظهرون فى المستقبل ؛ فلماذا إذن تقول مثل هذه الكلمات العظيمة الجريئة ، لماذا تنطلق منشداً لأغنية النشوان ؟ »(٨٧)

وكذلك لقن « أناندا » أعظم دروسه وأشرفها :

« وإن كل من صار لنفسه — يا أناندا — مصباحاً يهدى ، وكل من صار لنفسه ملاذاً يُؤْوِى ، سواء فى حياتى أو بعد موتى ، فلن يلتمس لنفسه من غير

نفسه مأوى ، وسيستمسك بالحق مصباحاً ... فلا يطلب من غير نفسه ملاذاً — أمثال هؤلاء ... هم الذين سيبلغون أعلى الذُّرى ! لكن ينبغي أن يكون بهم شغف بالمعرفة »[٨٨] .

ومات بوذا عام ٤٨٣ قبل الميلاد ، وهو في عامه الثمانين ، وكانت آخر كلماته لرهبانه : « والآن أيها الرهبان ، ها أنذا أوجه إليكم الخطاب ؛ إن كل ما هو مركب مصيره إلى الفساد ، فجاهدوا جهاد المخلص الجادّ »[٨٩] .

الباب السادس عشر
من الإسكندر إلى أورانجزيب

الفصل الأول

تشاندرا جوبتا

الإسكندر فى الهند — تشاندرا جوبتا محرر بلاده — الشعب — جامعة تاكسيلا — القصر الملكى — يوم فى حياة ملك — مكيافلى أسبق عهداً من مكيافلى الحديث — الإدارة — القانون — الصحة العامة — النقل والطرق — الحكومة البلدية

فى سنة ٣٢٧ قبل الميلاد ، عبر اسكندر الأكبر جبال هندوكوش آتياً فى طريقه من فارس ، وهبط على بلاد الهند ؛ ولبث عاماً يجول بحملته بين دول الشمال الغربى من الهند ، التى كانت جزءاً من أغنى أجزاء الإمبراطورية الفارسية ، وأخذ يجمع منها المؤن لجنوده والذهب لخزانته ؛ وعبر السند فى الجزء الأول من سنة ٣٢٦ ق . م . وشق طريقه بالقتال بطيئاً ، متخللا « تاكسيلا » و « روالپندى » متجهاً نحو الجنوب والشرق ، والتقى بجيش الملك پورس حيث هزم من جيش المشاة ثلاثين ألفاً . ومن الفرسان أربعة آلاف ، ومن العربات الحربية ثلاثمائة ، ومن الفيلة مائتين . وقتل اثنى عشر ألف رجل ؛ فلما أن أسلم « پورس » بعد أن قاتل حتى استنفد جهده ، أمره الإسكندر أن يقول على أى نحو يريده أن يعامله ، ذلك لأنه أعجب بشجاعته وقوامه وجمال قسماته ، فأجابه « پورس » ، « عاملنى يا اسكندر معاملة تليق بالملوك » فقال الإسكندر : وسأعاملك معاملة الملوك بالنسبة إلى نفسى ، وأما بالنسبة إليك أنت ، فَمُرْ بما تريد » ، لكن « پورس » أجاب بأن كل شىء يريده

متضمن فيما طلب أولا ؛ وأعجب الإسكندر بهذا الجواب إعجاباً شديداً ، ونصّب « پورس » ملكاً على الهند المفتوحة كلها ، باعتباره تابعاً خاضعاً لمقدونيا ، ولقد وجده بعدئذ حليفاً نشيطاً أميناً[١] ، وأراد الإسكندر أن يتقدم بجيوشه حتى يبلغ البحر من ناحية الشرق ، لكن جنوده احتجوا على ما أراد ، وكثر فى ذلك بينهم القول وازداد التجهم ، فخضع الإسكندر لمشيئتهم وقادهم خلال قبائل معادية له إشفاقاً على أوطانهم من اعتدائه ، مما اضطر جنود الإسكندر أن يحاربوا فى سيرهم عند كل قدم من الطريق ، أوكادوا — قادهم حذاء « هيداسب » وإلى جوار الساحل ؛ حتى اخترق بهم « جدروسيا » إلى بلوخستان ؛ فلما وصل « سوزا » بعد عشرين شهراً من عودته بعد فتوحه لم يعد جيشه أكثر من فلول منهوكة من الجيش الذى كان قد دخل به الهند قبل ذاك بثلاثة أعوام .

وبعد ذلك بسبعة أعوام كان كل أثر للسلطان المقدونى قد زال عن الهند زوالا تاماً[٢] ، وكان العامل الأول فى زوال ذلك السلطان ، رجل هو من أروع من يثير الخيال فى تاريخ الهند من رجال ؛ فهو وإن يكن أقل منزلة فى صفاته العسكرية من الإسكندر ، إلا أنه أعظم منه حاكماً ؛ ذلك هو « تشاندرا جوپتا » الشريف الشاب الذى ينتمى إلى طبقة الكشاترية المقاتلة ، وقد نفته من « مجاذا » أسرة « ناندا » الحاكمة التى كان هو من أبنائها ، وكان إلى جانبه ناصح مكيافيلىّ ماكر ، هو « كوتيلا تشاناكيا » الذى أعانه على تنظيم جيش صغير اكتسح به الحاميات المقدونية ، وأعلن الهند حرة من الغازى ثم تقدم إلى « پاتاليپوترا(*) » عاصمة مملكة « مجاذا » وأثار فيها ثورة واستولى على عرشها ، وأسس بها « أسرة موريان الحاكمة » التى حكمت الهندستان وأفغانستان مدى مائة وسبعة وثلاثين عاماً ، ولما استسلم « تشاندرا جوپتا » بشجاعته لحكمة « كوتيلا » التى لم يكبح جماحها ضمير ، سرعان ما أصبحت

(*) هى ما يسمى الآن « پاتنا » .

حكومته أقوى حكومة كان يعرفها العالم عندئذ ، حتى أنه لما جاء المجسطى سفيراً فى « پاتاليپوترا » عن « سلوكَس نكتار » ملك سوريا ، أدهشه أن يرى هناك مدنية وصفها لليونان المدققين المتشككين الذين كانوا عندئذ لم يزالوا فى موضع قريب من أوج حضارتهم ، فقال إنها مدنية مساوية للمدنية اليونانية مساواة تامة(٣) .

وصف لنا هذا الإغريقى الحياة الهندية فى عصره وصفاً ممتعاً ، ربما مال فيه نحو التهاون فى الدقة ليكون فى صالح الهنود ؛ وأول ما استوقف نظره هناك هو ألاّ رقّ فى الهند(*) على خلاف ما عهده فى أمته ، وهو اختلاف يجعل الأولى أعلى من الثانية منزلة فى هذه الناحية ، وأنه على الرغم من انقسام السكان إلى طبقات حسب ما يؤدونه من أعمال ، فقد قبل الناس هذه الأقسام على أنها طبيعية ومقبولة ؛ ويقول السفير عنهم فى تقريره إنهم كانوا « يعيشون عيشاً سعيداً » لأنهم :

« فى سلوكهم يتصفون بالبساطة ، وهم كذلك مقتصدون فهم لا يشربون الخمر قط إلا فى الاحتفال بتقديم القرابين ... والدليل على بساطة قوانينهم ومواثيقهم هو أنهم قلما يلجأون إلى القانون ، فهم لا يتقدمون إلى محاكمهم بقضايا عن خرق العهود أو نهب الودائع ، بل هم لا يحتاجون إلى أختام أو شهود ، لكنهم يودعون أشياءهم على ثقة بعضهم ببعض . . . إنهم يقدرون الحق والفضيلة قدراً عظيما .. والجزء الأعظم من أرضهم يزرع بالرى ، ولذلك ينتج محصولين فى العام ... ولهذا كان من الثابت أن الهند لم تعرف المجاعة قط ، ولم يكن بها قحط عام فى موارد الطعام اللازم للتغذية(*) .

وأقدم المدائن الألفين التى كانت فى الهند الشمالية فى عهد « تشاندراجوبتا » هى مدينة « تاكسيلا » التى تبعد عشرين ميلا — جهة الشمال الغربى — عن

(*) يقول « أريان » : « هذا شىء عظيم فى الهند ، أعنى أن يكون سكانها جميعاً أحراراً ، ليس بينهم هندى واحد من الرقيق »(٤) .

مدينة « روالپندى » الحديثة ، ويصفها « أريان » بأنها : « مدينة عظيمة مزدهرة » ؛ ويقول « سترابو » : « إنها كبيرة وبها أرقى القوانين » ، فقد كانت مدينة عسكرية ومدينة جامعية فى آن معاً ، إذ تقع من الوجهة العسكرية على الطريق الرئيسية المؤدية إلى آسيا الغربية ، وكان بها أشهر الجامعات الكثيرة التى كانت فى الهند إذ ذاك ، فكان يحج إليها الطلاب زرافات ، كما كانوا يحجون زرافات إلى باريس فى العصور الوسطى ، فنى وسع الطلاب أن يدرسوا بها ما شاءوا من فنون وعلوم على أيدى أساتذة أعلام ، وخصوصاً مدرستها للطب ، فقد ذاع اسمها فى العالم الشرقى كله مقروناً بالتقدير العظيم(*) .

ويصف المجسطى مدينة « پاليپوترا » عاصمة الملك « تشاندرا چوپتا » فيقول إنها تسعة أميال فى طولها وميلان تقريباً فى عرضها[١٠] وكان القصر الملكى بها من خشب ، لكن السفير الإغريقى وضعه فى منزلة أعلى من منزلة المساكن الملكية فى « سوزا » و « إكباتانا » ولا يفوقه إلا قصور « پرسوپوليس (أى مدينة الفرس) ؛ فأعمدته مطلية بالذهب ومزخرفة بنقوش من حياة الطير ومن ورق الشجر ، وهو من الداخل مؤثث تأثيثاً فاخراً ومزدان بالأحجار الكريمة والمعادن النفيسة[١١] ؛ وقد كان فى هذه الثقافة قسط من حب الشرقيين للتظاهر ، فمثلا ترى ذلك واضحاً فى استخدامهم لآنية من الذهب قطر الواحدة منها ست أقدام[١٢] ؛ لكن مؤرخاً إنجليزياً يبحث الآثار المادية والأدبية والتصويرية لتلك المدينة فيصـــل إلى نتيجة ، هى أنه « فى القرنين الرابع والثالث قبل المسيح لم يكن ما يتمتع به ملك موريا من أسباب الترف بكل

(*) كشفت حفريات سير چون مارشال فى تاكسيلا عن أحجار منحوتة نحتاً دقيقاً ، وعن تماثيل مصقولة صقلا بلغ الغاية ، وعن نقود ترجع إلى سنة ٦٠٠ ق . م . وعن مصنوعات زجاجية دقيقة الصناعة لم نفقها أية صناعة من نوعها فى الهند بعدئذ[٨] ، ويقول فنسنت سمث : « إنه من الواضح أنهم بلغوا من الحضارة حداً بعيداً ، وأن كل الفنون والصناعات التى تصاحب حياة مدنية غنية مثقفة ، كانت معروفة لهم[٩] » .

ضروبها ، والصناعات اليدوية الماهرة بكل أنواعها ، أقل مما كان يتمتع به أباطرة المغول بعد ذلك بثمانية عشر قرناً »[١٣] .

أقام «تشاندرا جوبتا» فى هذا القصر ، بعد أن استولى على العرش بالقوة ، مدى أربعة وعشرين عاماً ، فكان كأنما يعيش منه فى سجن مطلى بالذهب ؛ وكان يظهر للشعب حيناً بعد حين ، مرتدياً ثوباً من الموصلى الموشّى بالأرجوان والذهب ، محمولا فى محفة ذهبية ، أو على فيل مطهم بأفخر الطهم ؛ وكان وقته مليئاً بأعمال مملكته المتزايدة ، إلا ساعات كان يقضيها فى الصيد أو فى غيره من أنواع التسلية ؛ فيومه ينقسم ستة عشر جزءاً طول الجزء منها تسعون دقيقة ، فكان يستيقظ فى الجزء الأول من يومه فيُعِدُّ نفسه بشىء من التأمل ، وفى الثانى يقرأ التقارير التى يرفعها إليه موظفوه ، ويصدر فيها تعليمات سرية وفى الثالث يجتمع بمستشاريه فى قاعة المقابلات الخاصة ؛ وفى الرابع يبحث فى أمور المالية والدفاع القومى ؛ وفى الخامس يصغى إلى شكاوى رعيته وقضاياها ؛ وفى السادس يستحم ويتناول غداءه ويقرأ شيئاً من كتب الدين ؛ وفى السابع يتقبل الضرائب والجزية ويضرب المواعيد الرسمية ؛ وفى الثامن يلتقى بمستشاريه مرة ثانية ويستمع إلى ما يقوره له الجواسيس الذين كان يرصدهم ، وبين هؤلاء عاهرات استخدمهن لهذه الغاية[١٤] ؛ وخصص الجزء التاسع من يومه للاستجمام والصلاة ، والعاشر والحادى عشر للشئون العسكرية ؛ والثانى عشر للتقارير السرية مرة أخرى ؛ والثالث لحمام المساء ووجبته ؛ والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر للنوم[١٥] ؛ ويجوز أن يكون المؤرخ قد صور لنا بهذه الصورة ما كان يمكن أن تجرى عليه حياة « تشاندرا جوبتا » من نظام ؛ أو هو يصور لنا بها ما أراد «كوتيلا » أن يتصوره الناس عن مليكه ؛ أكثر مما يصور لنا حقيقة ذلك الملك فى حياته ، فالحقيقة قلما تفلت من أجواف القصور .

كان زمام الحكم الحقيقى فى يد وزيره الماكر « كوتيلا » و « كوتيلا »

برهمي عرف القيمة السياسية للدين ، لكنه لم يتخذ من الدين هداية خلقية ؛ فهو شبيه بدكتاتوري هذا العصر ، في إيمانه بأن كل الوسائل لها مبررات ما دامت تنتهي إلى صالح الدولة ؛ وكان غادراً لا يزجره من نفسه ضمير ، إلا إزاء مليكه ؛ فقد خدم « تشاندرا جويتا » في منفاه وفي هزيمته وفي مغامراته وفي دسائسه وفي اغتياله للناس وفي نصره ؛ واستطاع بفضل حكمته ودهائه أن يجعل ملك سيده أعظم ما عرفته الهند في تاريخها كله ، ولقد رأى « كوتيلا » — كما رأى من بعده مؤلف « الأمير »(*) — أنه من المفيد أن يدون للأجيال القادمة آراءه التي عالج بها الأمور العسكرية والسياسية ؛ وإن الرواية لتنسب إليه كتاب « أرذاشاسترا » وهو أقدم كتاب مما بقي لنا من الأدب السنسكريتي[١٦] ولكن نسوق لك مثلا من واقعيته الدقيقة ، نذكر لك ما ذكره من الوسائل التي تتبع في الاستيلاء على أحد الحصون ، وهي : « الدسائس والجواسيس واستمالة شعب الأعداء ، والحصار والهجوم »[١٧] — وفي هذه الدسائس اقتصاد حكيم للمجهود البدني .

لم تزعم الحكومة لنفسها اصطناع الأساليب الديمقراطية ؛ والأرجح أنها كانت حكومة لم تشهد الهند طوال تاريخها حكومة أكفأ منها[١٨] ؛ فلم يكن لدى « أكبر » — وهو أعظم المغول — « ما يماثلها كفاءة ، ومما يدعو إلى الشك أن يكون بين المدن اليونانية القديمة ما يفوقها نظاماً »[١٩] ؛ كانت تقوم صراحة على القوة العسكرية ؛ فكان « لشاندرا جويتا » جيش قوامه — إذا أخذنا برأي المجسطي (الذي يجب أن يكون موضع ريبة كأي مراسل أجنبي آخر) — ستمائة ألف من المشاة ، وثلاثون ألفاً من الركبان ، وتسعة آلاف من الفيلة ، وعدد لم يحدد من العربات الحربية[٢٠] ؛ وكان البراهمة والفلاحون يعفون من الخدمة العسكرية ، فيصف لنا « سترابو » هؤلاء الفلاحين وهم

(*) مؤلف كتاب « الأمير » هو مكياڤلي صاحب السياسة الوصولية المشهور . (المعرب)

يحرثون الأرض فى هدوء وأمن وسط حومات تضطرب بالقتال(٢١) .

وكانت سلطة الملك مطلقة من الوجهة النظرية ، أما من الوجهة العملية فكان يحدّها مجلس للشورى كان من شأنه التشريع ـ أحياناً فى حضور الملك وأحياناً فى غيابه ـ وتنظيم المالية القومية والشئون الخارجية ، وهو الذى كان يعين لكل المناصب الهامة فى الدولة رجالها ؛ ويشهد المجسطى بما كان لأعضاء ذلك المجلس من « خلق سام وحكمة عالية » كما يذكر ما كان لهم من نفوذ فعال(٢٢) .

كانت الحكومة مقسمة أقساماً لكل منها واجبات واضحة الحدود ، وموظفون يتدرجون فى درجاتهم تدرجاً أحسْين تدبيره ؛ فتقوم هذه الأقسام بالإشراف على الدخل ، والجمارك ، والحدود ، وجوازات السفر ، والمواصلات ، والضرائب ، والمناجم ، والزراعة ، والماشية ، والتجارة ، والمخازن ، والملاحة ، والغابات ، والألعاب العامة ، والدعارة ، وسك النقود ـ لكل من هذه قسم خاص ؛ وكان للمشرف على قسم ضريبة الإنتاج حق رقابة بيع العقاقير والمسكرات ، وكان يقيّد عدد الحانات ومواضعها ، وكمية الخمور التى يجوز لها أن تبيعها ؛ وللمشرف على المناجم أن يؤجر مواقع الاستنجام لأفراد يدفعون للحكومة أجرا معلوما وجزءاً معينا من الربح ؛ وللإشراف على الزراعة نظام كهذا ، لأن الأرض كلها كانت ملكاً للدولة ؛ وللمشرف على الألعاب العامة الرقابة على قاعات القمار ، وأن يقدم الزهر (زهر اللعب) للاعبين ويتقاضاهم رسما على استخدامه ، كما كان يقتطع لخزانة الدولة خمسة فى كل مائة مما يدفعه اللاعبون ، وأما المشرف على الدعارة فكان من شأنه أن يراقب العاهرات ، ويضبط أجورهن ومصروفهن ، وكان يحدد لأعمالهن يومين من كل شهر ، ويأخذ منهن اثنتين للقصر الملكى ، تقومان هناك للمتعة من جهة وللجاسوسية من جهة أخرى ، وفرضت الضرائب على كل مهنة وكل عمل وكل صناعة ! أضف إلى ذلك ما كان الأغنياء يُحملون على دفعه من « تبرعات » للملك ، وكانت الحكومة تراقب الأسعار ، وتراجع الموازين والمقاييس حيناً بعد حين ؛ ثم كان للدولة مصانع خاصة بها تقوم

فيها الحكومة بصناعة بعض الأشياء ، كما كانت تبيع الخضر وتحتكر المناجم والملح والخشب والمنسوجات الدقيقة والجياد والفيلة[٢٣] .

وكان يقوم على القانون فى الريف رؤساء محليون فى القرى ، أو مجالس قروية قوام الواحد منها خمسة رجال ؛ وأما فى المدن والأقاليم والمناطق فيعهد بأمره إلى محاكم دنيا ومحاكم عليا ، وفى العاصمة يتولاه المجلس الملكى باعتباره محكمة عليا ، ويتولاه الملك نفسه على أنه محكمة استئناف ، لا نقض لحكمها ؛ وكانت العقوبات صارمة ، منها بتر الأعضاء والتعذيب والموت ، وهى تقوم عادة على مبدأ « العين بالعين والسن بالسن » أى مبدأ القصاص المتعادل ؛ لكن الحكومة لم تكن مجرد أداة للضغط على الشعب ، بل كانت كذلك تعنى بالصحة العامة ، فأقامت المستشفيات وملاجئ الفقراء ، وكانت توزع فى السنين العجاف ما قد يكون فى مخازن الدولة استعداداً لأمثال هذه الطوارئ ؛ وتضطر الأغنياء إلى المشاركة فى معاونة المعوزين ، وتنظم مشروعات عامة كبرى للعناية بالمتعطلين فى سنى الأزمات[٢٤] .

وأما قسم الملاحة فكان اختصاصه تنظيم النقل المائى ووقاية المسافرين فى الأنهار والبحار ؛ وكانت كذلك ترعى الجسور والموانى ، وتهيئ « معدّيات » حكومية تعمل جنباً إلى جنب مع « المعدّيات » الخاصة التى يملكها ويديرها أفراد[٢٥] — وهو نظام جميل يمكن الحكومة بدخولها فى المنافسة من الحد من إسراف الأفراد فى استغلال الجمهور ، كما تمكن المنافسة الحرة من الحد من إسراف الحكومة وبذخها ؛ وكان من واجب قسم المواصلات أن يشق الطرق ويعبّدها ثم يقوم على صيانتها فى أرجاء الإمبراطورية ، من المدقّات الضيقة التى تُعَدّ للعربات فى الريف ، إلى الطرق التجارية التى يبلغ عرض الواحد منها اثنين وثلاثين قدماً ، ثم إلى الطرق الملكية التى يبلغ عرضها أربعاً وستين قدماً ؛

وكان طريق من هذه الطرق الملكية يمتد ألفاً ومائتين من الأميال ، من « بهاتاليبترا » إلى الحدود الشمالية الغربية[٢٦] ـ وهى مسافة تساوى نصف الطريق من هاتيك الطرق الرئيسية التى تعبر الولايات المتحدة من شرقها إلى غربها ؛ وعند كل ميل تقريباً من هذه الطرق ـ فيما يقول الجسطى ـ كانت تقوم أعمدة تشير إلى الاتجاهات وتبين المسافات إلى مختلف البلدان[٢٧] ، وكنت تجد على طول الطريق أشجاراً ظليلة وآباراً ومراكز للشرطة وفنادق ، أعدوها على مسافات دورية من الطريق[٢٨] ؛ وكانت وسائل النقل هى العربات والمحفات والعربات تجرها الثيران ، ثم الجياد والجمال والفيلة والحمير والناس ؛ وكانت الفيلة من ألوان الترف التى تقتصر عادة على الملك وكبار رجال الدولة ، وكانت من غلو القيمة عندهم بحيث عدّوا عفة المرأة ثمناً متواضعاً للواحد منها[*] .

وكان يتبع فى حكومات المدن مثل هذا النظام بعينه من حيث تقسيم الإدارة إلى أقسام ، فالعاصمة « باتاليپترا » كان يحكمها مجلس مؤلف من ثلاثين عضواً ، ينقسمون ستة أقسام ، يقوم قسم منها على تنظيم الصناعة ، وآخر يراقب الأجانب فيعدّ لهم المساكن ويعين لهم من يقوم بخدمتهم ويراقب حركاتهم ، وقسم ثالث يسجل المواليد والوفيات ، ورابع يرخص للتجار مباشرة تجارتهم ، وينظم بيع المحصول ، ويراجع المقاييس والموازين ، وخامس يراقب بيع المصنوعات ، وقسم سادس يجمع ضريبة قدرها عشرة فى كل مائة عن المبيعات كلها ؛ وفى ذلك يقول « هافل » : « وصفوة القول إن پاليپترا فى القرن الرابع قبل الميلاد ، فيما يظهر ، قد كانت مدينة على أتم ما تكون المدن نظاماً ، وتقوم عليها إدارة تتمشى مع أحسن المبادئ فى علم الاجتماع »[٢٨ أ] ؛ وكذلك يقول « ڤنسنت سمث » : « إن الكمال الذى بلغته هذه النظم التى

(*) « إن نساءهم اللائى يحرصن كل الحرص على عفافهن ، ولا يغويهن بالفجور شىء كائنا ما كان ، كن إذا ما قدم لهن الرجل فيلا قبلت الواحدة منهن مضاجعة الواهب ؛ إذ ليس فى عرف الهنود أنه مما يشين المرأة أن تسلم عرضها لقاء فيل ، بل إن المرأة عندهم لتراه مدعاة للفخار أن يكون جمالها مساوياً فى قيمته لفيل » . (أريان)

أشرنا إليها ، ليثير العجب حتى إن اقتصرت فى ذكره على موجز مقتضب ؛ ثم تزداد عجباً — إذا ألممت بتفصيلات الإدارة — كيف أمكن لمثل هـذا النظام أن تدبَّر قواعده ، وأن يُنفَّذ تنفيذاً دقيقاً فى الهند فى سنة ٣٠٠ قبل الميلاد »(٢٨ب) .

والنقص الوحيد فى هذه الحكومة هو استبدادها ، وبالتالى اعتمادها اعتماداً متصلا على القوة وعلى الجواسيس ، فحاكمها « تشاندرا جوپتا » شأنه شأن كل حاكم مستبد آخر — كان قلقاً على عرشه ، لا ينقطع خوفه من الثورة والاغتيال ؛ فكان ينام كل ليلة فى مخدع يختلف عن مخدع الليلة السابقة ، ولم يخلُ قط من حراسة الحراس ؛ وتروى الرواية الهندية ، ويؤيدها المؤرخون الأوربيون ، أنه لمـا أطبقت مجاعة طويلة على مملكة « تشاندرا جوپتا » (راجع المجسطى) حمله اليأس على النزول عن عرشه ، وعاش بعدئذ اثنى عشر عاماً زاهداً جانتياً ؛ ثم انتهى به الأمر أن فرض على نفسه الجوع حتى مات به ؛ يقول ڤولتير : « إنك لو وضعت كل الظروف موضع الاعتبار ، ألفيت حياة النوتى فى « جندوله » خيراً من حياة حاكم المدينة ، لكنى أعتقد أن الفرق بين حياتيهما أتفه من أن يستحق منا التدقيق فى أمره »(٢٩) .

الفصل الثانى

الملك الفيلسوف

أشوكا – مرسوم التسامح – أشوكا يرسل بعوثا دينية
فشله – نجاحه

كان الذى خَلَفَ « تشاندرا جوپتا » فى الحكم هو « بندوسارا » وهو رجل ذو نزعات عقلية لا تخفى ؛ فيقال إنه طلب إلى « أنتيخوس » ملك سوريا أن يبعث إليه بفيلسوف إغريقى ، وكتب إليه قائلا إنه على استعداد أن يدفع ثمناً عالياً لفيلسوف إغريقى من الطراز الصحيح(٣٠) ؛ ولكن « أنتيخوس » لم يستطع إلى إجابة الطلب سبيلا ، لأنه لم يجد فيلسوفاً يونانياً معروضاً للبيع ؛ ثم شاءت المصادفة أن تعوض « بندوسارا » خيراً . فجعلت له من ابنه فيلسوفاً ؛

وتولى « أشوكا ڤاردانا » العرش سنة ٢٧٣ ق . م . فوجد أنه يشمل بسلطانه إمبراطورية أوسع رقعة من أى قطر حكمه فى الهند حاكم من قبله : فهو يشمل أفغانستان وبلوخستان ، وكل الهند الحديثة إلا طرفها الجنوبى — وهو ما يسمى « بأرض تاميل » ولبث حيناً من الدهر يحكم على غرار جده « تشاندرا جوپتا » ، أى لبث يحكم بلاده فى قسوة ، لكنه يحكمها حكماً جيداً ، فيحدثنا « يوان تشوانج » الرحالة الصينى الذى أنفق أعواماً طوالا فى الهند إبان القرن السابع الميلادى ، بأن السجن الذى كان قائماً فى عهد « أشوكا » شمالى العاصمة ، لم يزل يذكره الناس فى الهند جيلا عن جيل باسم « جحيم أشوكا » ؛ إذ أنبأه المنبئون أن كل أنواع العذاب والتعذيب التى تشتمل عليها الجحيم الحقيقية ، قد استعملت فعلا فى ذلك السجن عقاباً للمجرمين ، بل إن الملك قد أضاف إلى تلك الأنواع التقليدية من عذاب الجحيم ، مرسوماً بأن كل من يدخل ذلك الجب المخيف ، لا يجوز له قط أن يخرج منه حياً ؛ ولكن حدث ذات يوم أن ألقى فى ذلك

السجن قديس بوذى بغير أن يكون هناك ما يبرر ذلك السجن ، فقذفوا به فى إناء كبير فيه ماء ساخن ، فأبى الماء أن يغلى بما فيه ؛ فأرسل السجان بالنبأ إلى « أشوكا » ، وجاء « أشوكا » ورأى وأخذه العجب ؛ ولما استدار الملك ليأخذ طريقه إلى خارج السجن ؛ ذكّره السجان بأمره ، قائلا إنه لا يجوز له أن يغادر السجن حياً ؛ فحزّت هذه الملاحظة فى نفس الملك بقوتها ، وأمر بالسجان أن يقذف فى إناء الماء الساخن .

ويقال إن « أشوكا » لما وصل إلى قصره ، نال من نفسه انقلاب عجيب ؛ وأمر من فوره أن يُهدَم السجن وأن يخفف قانون العقوبات ؛ وفى نفس الوقت جاءه النبأ بأن جنوده قد ظفروا بانتصار باهر على قبيلة « كالنجا » الثائرة ، وأنهم قد فتكوا بآلاف من الثائرين ، وأسروا منهم عدداً كبيراً ؛ فجعل أشوكا عندئذ يعانى لذعات ضميره كلما طاف برأسه كل هذا « العنف والتقتيل وإبعاد الأسرى عن ذويهم » فأمر أن يطلق سراح الأسرى ، وردّ إلى قبيلة « كالنجا » أرضها ، وأرسل إلى أهلها اعتذاراً لم يسبق له فى التاريخ مثيل ، ولم يقلده من بعده إلا القليل ؛ وبعدئذ التحق بالطائفة البوذية ، ولبس مسوح الرهبان حيناً ، وأبطل الصيد وأكل اللحم ، واصطنع « السبيل الشريفة ذات الإرشادات الثمانية »(٣١) .

وإنه ليستحيل علينا الآن أن نقول كم من هذه الأنباء قد اختلقه الخيال اختلاقاً ، وكم منها تاريخ صحيح ؛ كما يستحيل علينا — والشقة بيننا وبين ذلك العهد بهذا البعد — أن نرى الدوافع التى حفزت الملك إلى ما فعل ؛ فيجوز أنه رأى البوذية تتسع انتشاراً ، وظن أن تعاليمها من تسامح وهدوء تصلح تشريعاً مفيداً لشعبه ، فتوفر على الدولة عدداً لا يحصى من رجال الشرطة ؛ وفى العام الحادى عشر من حكمه ، أخذ يصدر مرسومات هى أعجب ما عرفناه فى تاريخ الحكومات ؛ وأمر أن تنقش هذه المرسومات على الصخور وعلى الأعمدة

فى عبارة بسيطة وباللهجات التى يفهمها الناس ، حتى يتسنى لكل هندى يعرف القراءة أن يفهم فحواها ؛ ولقد عثرنا على « مرسومات الصخور » فى كل جزء من أجزاء الهند تقريباً ، ولا تزال عشرة أعمدة باقية فى مكانها ؛ وعرفنا أماكن عشرين أخرى ؛ وتقرأ هذه المرسومات فتجد أن الإمبراطور يوافق على العقيدة البوذية بحذافيرها ، ويطبقها فى شأن من شئون الناس هو آخر ما تتوقع لها أن تطبق فيه وأعنى السياسة ؛ وشبيه بهذا أن تعلن إمبراطورية حديثاً فجأة أنها صممت منذ الآن فصاعداً أن تتبع المسيحية فى سياستها .

وعلى الرغم من أن هذه المرسومات بوذية العقيدة ، فهى لا تبدو لنا دينية خالصة ؛ فهى تفرض وجود حياة آخرة ، وبهذا ترى كيف أنه لم يلبث تشكك بوذا أن زال ليحل محله عند أتباعه إيمان ، لكنها إلى جانب ذلك لا تورد فى نصوصها عبارة تدل على العقيدة بإله مشخّص ، بل لا تذكر الله فى نصوصها إطلاقاً(٣٢) ، كلا ، ولا هى تذكر كلمة واحدة عن بوذا فهذه المرسومات لا تعنى باللاهوت ؛ فمرسوم « سارنات » يطالب الناس بالسير على مقتضى قواعد الدين ، ويضع عقوبات لمن يشقّون عليها عصا الطاعة(٣٣) ، أما سائر المرسومات فهى لا تنى تذكر مرة بعد مرة ضرورة التسامح الدينى ؛ فعلى المرء أن يُحْسِن إلى كهنة البراهمة كما يحسن إلى كهنة البوذيين سواء بسواء ؛ ولا ينبغى لأحد أن يسىء بالقول الى عقيدة من العقائد ؛ ويعلن الملك أن كل أفراد شعبه بمثابة أبنائه الذين يحنو عليهم ، فهو لن يفرق بينهم بسبب اختلافهم فى العقيدة(٤٣) ، فهذا هو « مرسوم الصخر » رقم ١٢ يتحدث بما يكاد أن يكون معاصراً لنا من حيث سداد رأيه :

« إن جلالة الملك المقدس الرحيم يقدم إجلاله للناس من شتى المذاهب ، سواء فى ذلك الزاهدون أو أصحاب الأسَر ، وهو يقدم إجلاله هذا بالهدايا وغيرها من مختلف ألوان التوقير .

على أن جلالة الملك المقدس لا تعنيه كثيراً هذه الهدايا وهذا التوقير الظاهر ، بقدر ما يعنيه أن ينمو فى كل هذه العقائد لبُّها وجوهرها ؛ ونمو هذا الجوهر وذلك اللب إنما يكون بطرائق شتى ، لكن أساسها جميعاً هو ضبط اللسان عن الكلام ، وأعنى بذلك ألا يبجل المرء عقيدته وألا يحط من شأن عقيدة غير عقيدته إلا بما يمليه العقل ؛ إن الحط من شأن العقائد الأخرى لا ينبغى أن يكون إلا لأسباب عقلية معينة ، ذلك لأن عقائد الناس على اختلافها جديرة بالاحترام لهذا السبب أو ذاك .

وبمثل هذا التصرف ، يرفع المرء من عقيدته ، وينفع فى الوقت نفسه سائر العقائد ؛ وبالتصرف المضاد لهذا ، يؤذى المرء عقيـــدته ويضر عقائد الناس . . . . إن انسجام الأفراد أمر عظيم » .

هذا إلى أن « مرسوم العمود الثانى » يلقى لنا ضوءاً أكثر على المقصود من « جوهر الموضوع » — وهى العبارة التى وردت فى المرسوم الذى ذكرناه الآن — إذ يقول : « إن قانون التقوى شىء جميل ، لكن مم يتكون قانون التقوى ؟ يتكون من هذه الأشياء : قليل من عدم التقوى ، وكثير من الأفعال الخيّرة ، والرحمة ، والإحسان ، والصدق ، والصفاء » ؛ ولكن يضرب « أشوكا » المثال لما يريد ، أمر موظفيه فى كل مكان أن ينظروا إلى الناس نظرتهم إلى أبنائهم ، وأن يعاملوهم بالصبر والحسنى ، فلا يعذبوهم ولا يسجنوهم بغير مبرر معقول ؛ وأمر موظفيه أن يقرأوا هذه الإرشادات قراءة دورية على الشعب(٣٥) .

فهل كان لهذه المرسومات الخلقية أثر كائناً ما كان فى إصلاح سلوك الناس ؟ يجوز أنها ساعدت على نشر فكرة « الأهِمْسا » — وهى عدم قتل الحيوان — كما شجعت على الامتناع عن أكل اللحم وشرب المسكرات بين الطبقات العليا من أهل الهند(٣٦) ؛ ويعتقد « أشوكا » اعتقاداً جازماً — شأنه فى ذلك شأن المصلحين — أن لوعظه المنقوش على الحجر أبلغ الأثر ؛ وهو يعلن فى « مرسوم الصخر » رقم ٤ ، أنه لمس بالفعل نتائج طيبة لمرسوماته ، وربما أعان ملخصه على توضيح أساس مذهبه :

أما وقد اصطنع صاحب الجلالة المقدسة الرحيمة أسباب التقوى فى حياته ، فقد سكتت أصداء طبول الحروب ليهتز الهواء بأصداء القانون ... لقد امتنع الناس اليوم ، بفضل قانون التقوى الذى سنه صاحب الجلالة المقدسة الرحيمة الملك ، عن ذبح الكائنات الحية ليقدموها فى قرابينهم ، أكثر من امتناعهم عن ذلك من قبل ، امتنعوا عن قتل الأحياء ، وسلكوا إزاء أقربائهم سلوكاً فاصلا ، وكذلك إزاء البراهمة ، وأصبحوا يستمعون لما يأمرهم به آباؤهم وأمهاتهم ومن هم أكبر منهم سناً ، على هذا النحو – وعلى غيره من الأنحاء الكثيرة – ازداد إقبال الناس فوق هذه الزيادة .

إن أبناء صاحب الجلالة المقدسة الرحيمة الملك ، وأحفاده وأحفاد أحفاده ، سيعملون على زيادة اصطناع الناس لقانون التقوى ، زيادة تطرد إلى يوم الدين » .

لكن الملك الصالح قد بالغ فى تقوى شعبة وولاء أبنائه ، أما هو نفسه فقد بذل مجهوداً عظيما فى سبيل الديانة الجديدة ، فجعل من نفسه رئيساً للطائفة البوذية ، وأجزل لها العطايا ، وشيد لها ثمانية وأربعين ألفاً من الأديرة لرجالها(٣٧) وبنى باسمها فى أرجاء مملكته كلها مستشفيات للإنسان والحيوان(٣٨) وأرسل مبشرين بالعقيدة البوذية إلى أجزاء الهند جميعاً وإلى جزيرة سيلان ، بل أرسل هاتيك البعوث إلى سوريا ومصر واليونان(٣٩) حيث يحتمل أن تكون قد هيأت الطريق هناك للأخلاق المسيحية(٤٠) ولم يمض بعد وفاته إلا زمن قصير حتى غادرت بعوث المبشرين بلاد الهند ليعظ رجالها بالتعاليم البوذية فى التبت والصين ومنغوليا واليابان ، وبالإضافة إلى هذا النشاط الدينى ، توجه « أشوكا » بحماسة نحو إدارة بلاده فى شئونها الدنيوية ، فكان يطيل من ساعات العمل فى يومه ، ولم تكن الحوائل لتحول بينه وبين معاونيه ، فلهؤلاء أن يتصلوا

يه فى شئون الدولة فى أى ساعة شاءوا(٤١) .

ونقيصته البارزة هى الأنانية ، فمن العسير أن تكون متواضعاً ومصلحاً فى آن معاً ، إن احترامه لنفسه يسطع فى كل مرسوم من مراسيمه ، مما يجعله أخاً « لمرقص أوريليوس »(*) فى شتى الوجوه ، ولم يستطع أن يدرك أن البراهما كانوا يمقتونه ، ويتربصـــون به الدوائر ليفتكوا به ، كما فتك كهنة طيبة بأخناتون قبل ذاك بألف عام ، ولم يقتصر مقته على البراهمة الذين اعتادوا ذبح الحيوان من أجل أنفسهم ومن أجل آلهتهم ، بل جاوزهم إلى ألوف مؤلفة من الصيادين والسماكين الذين كرهوا المراسيم التى فرضت كل هذه القيود القاسية على قتل الحيوان ، حتى الفلاحون أخذوا يجأرون بالشكوى من الأمر الصادر « بألا يحرق قش الغلال خشية أن تحترق معه الكائنات الحية الكامنة فيه »(٤٢)، فنصف الشعب فى الإمبراطورية كان ينتظر موت « أشوكا » كما يرقب الإنسان تحقيق الأمل .

ويروى لنا « يوان تشوانج » أن رواة البوذيين يتناقلون النبأ بأن « أشوكا » فى أخريات أعوامه ، أكره على النزول عن عرشه ، على يدى حفيده الذى فعل ما فعله بمعونة رجال البلاط ؛ وحرم الملك كل سلطانه شيئاً فشيئاً ، ووقف تيار الهدايا التى كان يمنحها للطائفة البوذية ، بل إن ما كان يسمح به « لأشوكا » من أشياء ، حتى الطعام ، نقص مقداره ، حتى بلغت به الحال أن أصبح نصيبه من الطعام فى اليوم نصف ثمره من ثمار « الأمالاكا » ؛ ونظر الملك إلى نصف الثمرة نظرة حزينة ، ثم أرسلها إلى إخوانه البوذيين قائلا إنها كل ما يملك مما يستطيع تقديمه إليهم(٤٣) ، لكن حقيقة الأمر هى أننا لا ندرى شيئاً عن أعوامه الأخيرة ، بل لا ندرى فى أى سنة وافته منيته ؛ ولم يمض بعد موته إلا مدى جيل واحد ، حتى كانت إمبراطوريته — كإمبراطورية أخناتون — قد تقوض بنيانها ، وذلك أنه لما تبين أن نفوذ العرش فى مملكة « مجاذا » كانت تسنده

(*) حاكم رومانى حكيم . (المعرب)

قوة الدفع القديمة أكثر مما تدعمه إدارة قائمة على قوة الحاكم ، فقد أخلت الدول التابعة له تعلن انسلاخها ، دولة فى إثر دولة ، عن ملك الملوك فى « باتاليبترا » ؛ نعم إن سلالة « أشوكا » لبثت تحكم « مجازا » حتى القرن السابع الميلادى ، لكن أسرة « موريا » الحاكمة التى أنشأها « تشاندرا جوبتا » بلغت ختامها حين قتل الملك « برهادراذا » ، وإن ذلك لدليل على أن الدول لا تبنى على المثل العليا ، إنما ينهض بنيانها على طبائع الناس .

منى « أشوكا » بالفشل السياسى ، ولو أنه من ناحية أخرى قد أدى بمهمة من أعظم المهام فى التاريخ ، ففى القرنين التاليين لموته ، انتشرت البوذية فى أرجاء الهند ، وبدأت غزوها لآسيا غزواً لا تراق فيه الدماء ؛ فإذا رأيت إلى يومنا هذا وجه ، « جوتاما »(*) الهادئ يأمر الناس من « كاندى » فى سيلان إلى « كاما كورا » فى اليابان ، أن يعامل بعضهم بعضاً بالحسنى ، وأن يحبوا السلام ، فاعلم أنه مما أدى إلى ذلك أن حاكماً ، وإن شئت فقل قديساً ، كتب له يوماً أن يتربع على عرش الهند .

(*) هو بوذا . (المعرب)

الفصل الثالث

العصر الذهبي في الهند

عصر غزوات – ملوك كوشان – إمبراطورية جوبتا – رحلات
« فا – هين » – نهضة الأدب – قبائل الهون في الهند – هرشا
الكريم – رحلات يوانج تشوانج

منذ وفاة « أشوكا » إلى قيام إمبراطورية « جوبتا » – وهي مدة تكاد تبلغ ستمائة سنة – تقل النقوش والوثائق الهدية قلة تجعل تاريخ هذه الحقبة يضطرب بالغموض(٤٤) ؛ وليس هو بالضرورة عصراً مظلماً لقلة علمنا بتاريخه ، فقد ظلت به جامعات عظيمة مثل جامعات « تاكسيلا » قائمة تنشر العرفان ، كما أنه حدث في الجزء الشمالي الغربي من الهند إبان تلك الفترة أن ازدهرت حضارة في إثر غزوة الإسكندر ، بتأثير الفرس في فن العمارة ، واليونان في فن النحت ؛ ففي القرنين الأول والثاني قبل المسيح ، نزحت جموع من السوريين واليونان والسكيثيين إلى البنجاب ، ففتحوه وأقاموا فيه هذه الثقافة « اليونانية البكترية » التي ظلت هناك ما يقرب من ثلاثمائة عام : وفي القرن الأول مما تواضعنا فيما بيننا نحن الغربيين أن نسميه بالعصر المسيحي ، استولت قبيلة كوشان من قبائل أواسط آسيا ، وهي قبيلة تصلها وشائج القربى بالأتراك ، استولت هذه القبيلة على « كابل » ، واتخذتها عاصمة نشرت منها نفوذها في أرجاء الجزء الشمالي الغربي من الهند ومعظم آسيا الوسطى ؛ فتقدمت الفنون والعلوم في عهد أعظم ملوكها « كانشكا » ، فهاهنا أنتج النحت « اليوناني البوذي » مجموعة من أروع آياته ، كما أقيمت مباني جميلة في « پشاور » و « تاكسيلا » و « ماثورة » وكذلك تقدم « تشاراكا » بفن الطب ؛ ووضع « ناجارچونا » و « اشفاغوشا » الأسس التي قام عليها أحد المذاهب البوذية – هو مذهب

ماهايانا ، ومعناها العربة الكبرى – الذى ساعد « جوتاما »(*) (على كسب الصين واليابان فى صف مذهبه ؛ وكان « كانشكا » متسامحاً مع كثير من الديانات ، وجرّب بنفسه كثيراً من الآلهة يعبدها ، حتى انتهى به الأمر أخيراً إلى اختيار البوذية الجديدة الأسطورية التى جعلت من بوذا إلها ، والتى ملأت أجواز السماء ببوذوات منتظرة وقديسين من أشباه بوذا ؛ ودعا إلى انعقاد مجلس عظيم من رجال اللاهوت البوذى ، ليصوغوا هذه العقيدة فيتسنى نشرها فى بلاده ، وأوشك أن يكون « أشوكا » آخر فى عمله على نشر العقيدة البوذية ، ودوّن هذا المجلس قواعد بلغ عددها ثلاثمائة ألفاً ، وهبط بالفلسفة البوذية إلى حاجات العاطفة عند النفس العادية ، ورفع بوذا نفسه إلى منزلة الآلهة .

وكان « تشاندرا جوپتا الأول » (وهو غير تشاندرا جوپتا موريا على الرغم من اتفاقهما فى الاسم والعدد الترتيبى) قد أنشأ حينئذ أسرة « جوپتا » الحاكمة فى مجاذا ، التى قوامها ملوك من أهل البلد أنفسهم ؛ وأتيح لخلفه فى الحكم ، وهو « سامُدْرا جوپتا » أن يحكم خمسين عاماً فيجعل من نفسه ملكاً فى طليعة ملوك الهند فى تاريخها الطويل ؛ وكان مما فعله أن نقل عاصمة الحكم من « پاتاليپترا » إلى « أيوذيا » – التى هى الموطن القديم لـ « راما » – ذلك الشخص الأسطورى – ثم بعث بجيوشه الفاتحة ومحصّلى ضرائبه إلى بلاد البنغال وأسام ونبال والهند الجنوبية ، وأنفق ماتدفق عليه من أموال تلك الأقطار التابعة له ، فى النهوض بالأدب والعلم والدين والفنون ؛ بل برع هو نفسه ، فيما تخلل الحروب من فترات السلم ، فى الشعر والموسيقى ؛ وجاء بعده ابنه « ڤِكْراماديتيا » (ومعناها شمس القوة) فوسّع من رقعة هذه الفتوحات الحربية والغزوات العقلية وأيد أديب المسرحية « كالداسا » وجمع حوله فى عاصمته « يوچين » طائفة ممتازة من الشعراء والفلاسفة والفنانين والعلماء والباحثين

(*) هو بوذا . (المعرب)

حتى لقد بلغت الهند من التقدم فى عهد هذين الملكين ذروة لم تكن قد جاوزتها منذ بوذا ، كما بلغت فى وحدتها السياسية مبلغاً لم تبلغ مثيله إلا فى عهد « أشوكا » وعهد « أكبر » .

ونستطيع أن نتتبع الخطوط الرئيسية فى مدنية « جوبتا » من الوصف الذى قدمه « فارهين » عن زيارته للهند فى مستهل القرن الخامس الميلادى ؛ وهو أحد البوذيين الكثيرين الذين جاءوا من الصين إلى الهند إبان هذا العصر الذهبى من تاريخها ؛ بل إن هؤلاء الحجاج الدينيين كانوا على الأرجح أقل عدداً من التجار والسفراء الذين طفقوا حينئذ — رغم ما يحيط بالهند من حواجز الجبال — يفـــدون إليها وقد اشتملها السلام ، يفدون إليها من الشرق والغرب ، بل يفدون إليها من روما النائية ؛ وكانوا فى وفودهم إليها يجتلبون معهم عاداتهم وأفكارهم ، فسرعان ما تكون هذه الأفكار وتلك العادات الواردة من خارج حافزاً للبلاد على التغيير فى أوضاعها ؛ جاءها « فا — هين » فألفى نفسه ، بعد أن تعرضت حياته للخطر أثناء مروره فى الجزء الغربى من الصين ، آمنا فى الهند أمناً لا يأتيه الخطر من أية ناحية من نواحيه ، فجعل يتنقل فى طول البلاد وعرضها ، دون أن يصادفه من يعتدى عليه بالإيذاء أو بالسرقة(٤٥) ؛ وهو يحدثنا فى يومياته كيف استغرق فى طريقه إلى الهند ستة أعوام ، ثم عاد إلى وطنه فى الصين عن طريق سيلان وجاوه فى ثلاثة أعوام(٤٦) .

وإنه ليصف وصفاً يعبر به عن إعجابه بما كان للشعب الهندى من ثروة وازدهار وفضيلة وسعادة ، ومن حرية دينية واجتماعية ، ولقد أدهشته المدن الكبرى بكثرتها وحجمها وعدد سكانها ، كما أدهشته المستشفيات المجانية وغيرها من مؤسسات الإحسان التى امتلأت بها أرجاء البلاد(*) ؛ وعجب

(*) سبقت هــذه المستشفيات أول مستشفى شهدته أوروبا بثلاثة قرون ، وأعنى به « ميزون دييه Maison Dieu » الذى بنى فى باريس فى القرن السابع الميلادى(٤٧) .

لعدد الطلاب الذين يختلفون إلى الجامعات والأديرة ، وللقصور الملكية الهائلة بعظمتها وفخامتها[٤٨] ؛ وإنك لتقرأ وصفه فلا تجد فيه إلا مدينة فاضلة (يوتوپيا) ، إذا استثنيت عاداتهم فى قطع الأيدى لبعض الآثمين .

« الناس كثيرون وسعداء ، فليس ثمة ما يلزمهم بتسجيل أفراد أسرهم ، ولا يضطرهم إلى المثول بين أيدى القضاة أو الاستماع إلى ما يسنّون من قوانين ؛ ولم يكن بينهم من يدفع شيئاً سوى زراع الأرض الملكية ، فهؤلاء يدفعون جزءاً من غلة الأرض ؛ ولمن شاء أن يسافر أو يقيم حيث شاء ؛ والملك يحكمهم لا يقتل منهم أحداً ولا ينزل بأحد منهم عقاباً ، ولا يطالب المجرمون بأكثر من غرامة . . . وحتى فى الحالات التى يتهم فيها الآثم بالثورة المتكررة التى يشق بها عصا الطاعة ، لم يكن يُحكم عليه بأكثر من قطع يده اليمنى . . . واذهب حيث شئت من أرجاء البلاد جميعاً فلن تجد أحداً يقتل كائناً حياً ، أو يأكل البصل أو الثوم ، إذا استثنيت قبيلة « شاندالا » ... إنهم فى تلك البلاد لا يربون الخنازير والطيور الداجنة ولا يبيعون الماشية حيَّة ، فلست ترى فى أسواقهم دكاناً لقصّاب ولا حانوتاً لبيع المسكرات »[٤٩] ؛

ولم يكد « فا — هين » يلحظ أن البراهمة ، الذين كانوا من المغضوب عليهم لدى أسرة موريا الحاكمة منذ عهد « أشوكا » قد أخذوا يزدادون من جديد فى ثرائهم ونفوذهم ، فى ظل التسامح الذى أبداه ملوك أسرة « جوپتا » ، فأحيوا تقاليدهم الدينية والأدبية التى كانت قائمة قبل العهد البوذى ، وأنهم كانوا يُطورون اللغة السنسكريتية بحيث تصبح هى لغة التفاهم المشتركة بين العلماء فى أنحاء الهند كلها : فقد كتبت الملحمتان الهنديتان العظميان ، « ماهابهاراتا » و « رامايانا » فى صورتهما الحاضرة[٥٠] فى ظل هؤلاء الملوك وبرعايتهم ؛ وكذلك بلغ الفن البوذى فى عهد أسرتهم ذروة مجده فى النقوش الموجودة بكهوف « أجانتا » ، وفى رأى عالم هندى معاصر أن « مجرد هذه الأسماء : « كاليداسا » و « فاراهاميهرا » و « جنافارمان » و « فاشوباندو » و « أرياباتا »

و« براهما جوپتا » يكفى ليجعل عصرهم ذاك أوج الثقافة الهندية »(٥١) ويقول « هاڤِل » : « فى وسع المؤرخ المحايد أن يقول فى غير إجحاف إن أعظم فوز ظفرت به الإدارة البريطانية للهند هو أن تعيد لتلك البلاد كل ما كانت قد بلغته فى القرن الخامس الميلادى »(٥٢) .

لكن هذا العصر الزاهر للثقافة القومية قد اعترضته موجة من غزوات الهون التى كانوا يجتاحون بها إذ ذاك آسيا وأوروبا ، فيدمرون حضارة الهند وحضارة روما على السواء حيناً من الدهر ؛ ففى الوقت الذى كان يجتاح فيه « أتيلا » ربوع أوروبا ، كان « تورامانا » يستولى على « مالْوَا » كما كان « مهيراجولا » الفظيع يُطَوِّح بملوك أسرة « جوپتا » من فوق عرشهم ؛ وهكذا لبثت الهند قرناً كاملا تتدهور إلى عبودية وفوضى ؛ وبعدئذ جاء فرع من سلالة أسرة « جوپتا » ، هو فرع « هارشا — فارذانا » ، وعاد فاستولى من جديد على الهند الشمالية ، وابتنى عاصمة له فى « كانوج » فأتاح لتلك المملكة الفسيحة سلاماً وأمناً مدى اثنين وأربعين عاماً ، ازدهرت فيها مرة أخرى فنون البلاد وآدابها ؛ وتستطيع أن تصور لنفسك عاصمتهم تلك «كانوج » من حيث اتساعها وفخامتها وازدهارها ، إذا علمت هذه الحقيقة الآتية التى تعز على التصديق ، وهى أن المسلمين حين أتوا عليها بالتخريب(*) (سنة ١٠١٨ ميلادية) دمروا عشرة آلاف معبد(٥٣) ، ولم تكن حدائقها العامة الجميلة وأحواش السباحة المجانية فيها ، إلا جزءاً ضئيلا من حسنات الأسرة الجديدة ؛ وكان « هارشا » نفسه أحد هؤلاء الملوك القلائل الذين يخلعون على الملكية مظهراً — ولو إلى حين — بحيث تبدو أفضل ألوان الحكم على اختلافها ؛ فقد كان رجلا له سحره وله جوانب كثيرة من الثقافة ، فقرض شعراً وأنشأ مسرحيات لاتزال تقرأ فى الهند حتى يومنا هذا ، على أنه لم يسمح لهذه الصغائر أن تتدخل فى إدارته الحازمة لمملكته ، وفى ذلك يقول « يوان تشوانج » : «كان لا يعرف التعب ، ويرى اليوم أقصر من أن يسدّ له مطالبه ، حتى لقد نسى النوم فى إخلاصه لأعمال الخير التى كان يقوم بإنشائها »(٥٤) ولقد بدا فى ديانته عابداً

(*) هل كان ذلك « تخريبا » أم نشراً لدين جديد ؟ (المعرب)

لـ « شيفا » لكنه تحول بعدئذ إلى العقيدة البوذية ، وأصبح شبيهاً بـ « أشوكا » فى حسناته التى صدر فيها عن تقواه ؛ فحرم أكل الحيوان ، وأقام محطات ينزل بها المسافرون فى أرجاء ملكه جميعاً ، وأنشأ ألوف الأضرحة البوذية على ضفاف الكنج .

ويروى لنا « يوان تشوانج » - وهو أشهر البوذيين من أهل الصين - وقد زار الهند ، أن « هارشا » كان يعلن كل خمسة أعوام عن حفل عظيم لأعمال البر ، كان يدعو إليه كل رجال الديانات على اختلافها ، كما يدعو إليه كل الفقراء والمعوزين فى مملكته ، وكانت عادته فى هذا الاجتماع أن يحسن على ملأ من الناس بكل الفائض عن حاجته فى خزانة الدولة منذ الاحتفال الخمسىّ الماضى ؛ ولكم دهش « يوانج » لما رأى مقداراً كبيراً من الذهب والفضة والنقود والجواهر والأثواب الدقيقة النسج والغلالات الموشاة ، مكدساً أكواماً فى ميدان مكشوف يحيط به عشرات من الأروقة يضم كل منها ألف شخص ، وكانت الأيام الثلاثة الأولى تخصص للطقوس الدينية ، ثم يبدأ توزيع الصدقات فى اليوم الرابع (لو أخذنا بما يقوله هذا الحاج وإنه من العسير تصديقه) ، وكانوا فى ذلك الحفل يطعمون عشرة آلاف من الرهبان البوذيين ، ويقدمون لكل منهم لؤلؤة وثياباً وأزهاراً وعطوراً ومائة قطعة من الذهب ، وبعدئذ يعطون البراهمة من الصدقات ما يكاد يبلغ هذا المقدار ، ثم يعطون الجانتيين صدقاتهم ، ثم يعقبون على ذلك بسائر العقائد الدينيه وبعد ذلك يحسنون على الفقراء واليتامى الذين جاءوا من كل ركن من أركان المملكة من غير رجال الدين ، وكان التوزيع أحياناً يستغرق ثلاثة شهور أو أربعة ؛ وفى ختام الحفل يخلع « هارشا » عن نفسه أرديته الثمينة ومجوهراته ليضيفها إلى الصدقات(٥٥) .

وتدلنا مذكرات « يوان تشوانج » على أن الروح العقلي الذى ساد ذلك العصر كان روحاً من نشوة دينية ؛ وهو يرسم لنا بمذكراته صورة رائعة تنم عن شهرة الهند إذ ذاك فى سائر الأقطار ، فهذا الصينى الأرستقراطى يغادر حياته المترفة الهينة فى بلده النائى « تشانجان » ليعبر الصين الغربية التى لم تبلغ من الحضارة إلا مبلغاً ضئيلا ، ويمر بطشقند وسمرقند (التى كانت مدينة زاهرة إذ ذاك) ، ثم يتسلق الهملايا ليدخل الهند ، يقيم ثلاثة أعوام يدرس دراسة المتحمس فى جامعة الدير بمدينة « نالأندا » ؛ ولما كان « يوان تشوانج » ذائع الصيت باعتباره عالماً وباعتباره إنساناً له مكانته الاجتماعية ، فقد توجه إليه أمراء الهند بالدعوات ؛ وسمع « هارشا » أن « يوان » كان فى بلاط « كومارا » ملك أسام ، فدعا « كومارا » إلى زيارة « كالوج » مستصحباً « يوان » ، فرفض « كوماوا » دعوته قائلا إن « هارشا » يستطيع أن يفصل رأسه لكنه لا يستطيع أن يأخذ منه ضيفه ؛ فأجابه « هارشا » قائلا : « إننى لا أقلقك إلا ساعياً فى سبيل رأسك » وتجاه « كومارا » وعندئذ أعجب « هارشا » بعلم « يوان » وأدبه ، وأمر بأعيان البوذيين فعقدوا اجتماعاً أنصتوا فيه إلى « يوان » وهو يعرض عليهم مذهب « ماهايانا » ، « وعلّق « يوان » قائمة بآرائه على باب الرواق الذى أعد للاجتماع والنقاش ، وأضاف إلى تلك الآراء حاشية على طريقة ذلك العصر ، يقول فيها : « إذا وجد أحد من الحاضرين هنا غلطة فى تسلسل آرائى ، واستطاع تفنيد قول من أقوالى ، فله أن يبتر رأسى عن جسدى » ، ودامت المناقشة ثمانية عشر يوماً ، استطاع خلالها « يوان » (هكذا يقول يوان نفسه) أن يرد كل اعتراض ، وأن يصد كل الزنادقة (وهناك رواية أخرى تقول إن معارضيه ختموا الاجتماع بإشعال النار فى الرواق[٥٦]) ؛ وبعد مغامرات كثيرة التمس « يوان » طريقه عائداً إلى بلده « تشانجان » حيث عمل امبراطورها المستنير على صيانة الآثار البوذية فى معبد فاخر ، تلك الآثار البوذية التى أحضرها معه هذا الرحالة الورع ؛

الذى يشبه « ماركوپولو » فى رحلاته ؛ ثم عين له طائفة من العلماء يعاونونه على ترجمة المخطوطات التى اشتراها من الهند(٥٧) .

ومع ذلك كله ، فقد كان هذا المجد الذى ازدهر به حكم « هارشا » مصطنعاً زائلا ، لأنه كان يعتمد على ملك واحد بما له من قدرة وسخاء ، والملك يموت كما يموت البشر ؛ فلما مات ، اغتصب عرشه مغتصب وأبدى من الملكية وجهها الأقتم ، وجاءت فى إثره الفوضى ، ثم دامت ما يقرب من ألف عام عانت الهند خلالها عصورها الوسطى — كما حدث لأوروبا — واجتاحها البرابرة ، كما غزاها الغزاة ومزقوها وخربوها ، فما عرفت للسلم والاتحاد طعماً إلا حين أدركها « أكبر » العظيم .

الفصل الرابع

أبناء راچپوتانا

سامورای الهند – عصر الفروسية – سقوط شيتور

كانت ملحمة راچپوتانا بمثابة السراج الذى أضاء « العصر المظلم » أمداً قصيراً ؛ ففى ذاك العهد قام فى دويلات « موار » و « ماروار » و « عنبر » و « بيكانر » وكثير غيرها مما يرنّ بأسماء كهذه رنين النغمات ، قام فى هذه الدويلات شعب خليط ، هو نتيجة تزاوج الوطنيين بالسكّيت والهون الغزاة ، وأقام مدينة إقطاعية تحت سلطان طائفة من الأمراء المقاتلين الذين جعلوا همهم فن الحياة أكثر مما جعلوه حياة الفن ، وقد بدأوا بالاعتراف بسلطة الأسرتين الحاكمتين « موريا » و « جوپتا » ، ثم انتهوا بعدئذ إلى الدفاع عن استقلالهم ، ثم الدفاع عن الهند بأسرها فى وجه الجموع المحتشدة من المسلمين الذين جاءوها زاحفين ؛ وكانت قبائل هؤلاء الأمراء تتميز بشهامة عسكرية وشجاعة لا نعهدهما عادة فى أهل الهند(*) ؛ فلو جاز لنا أن نأخذ بما يقوله عنهم مؤرخهم « تود » المعجب بهم ، فكل رجل من رجالهم كان « كشاترياً » جريئاً (الكشاترية هى طبقة المقاتلين) وكل امرأة من نسائهم كانت بطلة مقدامة ؛ بل إن اسم هذه القبائل ، وهو (اهل راچپوت) معناه « أبناء الملوك » ، فإن رأيتهم أحياناً يطلقون على بلادهم اسم « راجستان » فما ذاك إلا ليصفوها بأنها « مقر العنصر الملكى » .

ولو نظرت إلى أنباء هذه الدويلات الباسلة لرأيت فيها كل ما جرينا على نسبته إلى « عصر الفروسية » من صفات الشجاعة والولاء والجمال والخصومات

(*) لكن راجع ما يقوله « أريان » عن الهند القديمة ، إذ يقول : « إن الهنود فى الحروب كانوا أشجع بكثير من سائر الأجناس التى كانت تسكن آسيا فى ذلك الوقت »(٥٨) .

وقتل بعضهم بالسم والاغتيال والحروب وخضوع المرأة وما إلى ذلك كله من عبث القول وتفخيم الوصف ؛ فيقول « تود » : « إن رؤساء راچپوت يتحلون بكل الفضائل التى عُرف بها الرجل من فرسان الغرب ، ثم هم يفوقونه بكثير فى قدراتهم العقلية[٥٩] » وكان لهم نساء جميلات لم يترددوا فى الموت من أجلهن ، وكانت المجاملة وحدها تحمل هؤلاء النساء على أن يصحبن أزواجهن إلى القبر مصطنعات طقوس قومهم فى هذا الشأن ؛ ومن هؤلاء النسوة فريق كان له حظ من التربية والتهذيب ، كما كان بين الراچات شعراء وعلماء ، حتى لقد شاع بينهم حينا من الدهر ضرب رقيق من ضروب التصوير بألوان الماء على النمط الفارسىّ الوسيط ، ولبثوا قروناً أربعة يزدادون فى ثرائهم حتى بلغوا منه حداً استطاعوا معه أن ينفقوا عشرين مليوناً من الريالات على تتويج ملك المواريين[٦٠] .

وكان موضع فخرهم هو نفسه مأساتهم ، وذلك أنهم كانوا يمارسون القتال على أنه أعلى ما تسمو إليه الفنون ، لأنه الفن الوحيد الذى يليق بالسيد من أهل راچپوت ولقد مكنتهم هذه الروح الحربية من الصمود للمسلمين فى بسالة يسجلها التاريخ(*) ، لكن هذه الروح الحربية نفسها جعلت دويلاتهم الصغيرة على حال من الانقسام والضعف الناشىء من مقاتلة بعضهم بعضاً ، بحيث لم تعد شجاعتهم كلها قادرة على صيانة كيانهم فى نهاية الأمر ؛ وتقرأ ما يقوله « تود » فى وصف سقوط شيتور — وهى إحدى عواصم الراچپوت — فتقرأ وصفاً لا يقل فى خياله الشعرى عن أية أسطورة من أساطير « أرثر » أو « شرلمان » . ولما كان هذا الوصف مستمداً من مصدر واحد ، وهو ما قاله المؤرخون الوطنيون الذين دفعهم إخلاصهم لوطنهم أن يحيدوا عن الصدق

(*) يقول الكونت كيسلرنج عن شيتور : « لن تجد على ظهر الأرض مكاناً شهد ما شهده هذا البلد من بطولة وفروسية وشهامة فى مواجهة الموت »[٦١] .

فيما رووا ، فلا شك أن هذه الأنباء العجيبة ، « أنباء راجيستان » ، يجوز أن تكون ذات نزعة أسطورية تقرّبها من « موت أرثر »(*) أو « أنشودة رولان » وفى رواية هؤلاء المؤرخين أن الفاتح المسلم علاء الدين لم يطلب شيتور لذاتها ، بل سعياً للحصول على الأميرة « پودميني »(**) — « وهذا لقب تلقب به من كانت فاتنة بجمالها فتنة ليس بعدها مزيد » — وقد عرض الرئيس المسلم أن يرفع الحصار عن شيتور إذا قبل القائم بالحكم فيها نيابة عن الملك أن يسلم له الأميرة ، فلما رفض طلبه هذا ، عاد علاء الدين فعرض أن ينسحب إذا أتيح له أن يرى « پودميني » ، وأخيراً وافق على الرحيل إذا مكّن له من رؤية « پودميني » فى مرآة ، لكنهم أبوا عليه حتى هذا ، وبدل أن يجيبوا له رجاءه تضافرت نساء شيتور وانضممن إلى صفوف الدفاع عن مدينتهن ، فلما رأى أهل راجپوت زوجاتهم وبناتهم يمتن إلى جوارهم ، لبثوا يقاتلون حتى فنى آخر رجل من رجالهم ، حتى إذا ما دخل علاء الدين المدينة ، لم يجد داخل أبوابها أثراً واحداً من آثار الحياة البشرية ، فقد مات رجالها جميعاً فى ميدان القتال ، وأحرق زوجاتهم أنفسهن مصطنعات تلك الطقوس المخيفة التى كانت تعرف عندهم باسم « جوهور »(٦٢) .

(*) هاتان قصيدتان مشهورتان من نتاج العصور الوسطى فى أوروبا . (المعرب)

(**) هذه القصة لم ترد إلا فى المصادر الهندية ، وإنه لمن الخطأ الادعاء أن مثل هذا الباعث المنحرف كان من دوافع فتح بعض أقاليم الهند . (الإدارة الثقافية)

الفصل الخامس

الجنوب فى أوجه

ممالك الدكن – ڤيجايا ماجار – كرشنا رايا – مدينة
عظمى فى العصر الوسيط – القوانين – الفنون –
الدين – مأساة

كلما تقدم المسلمون فى الهند تراجعت الحضارة الهندية نحو الجنوب خطوة بعد خطوة ، حتى إذا ما دنت هذه العصور الوسطى من ختامها ، كانت الدكن قد باتت بين أرجاء الهند تنتج أسمى ما تنتجه الحضارة الهندية ؛ وكانت قبيلة « شاليوكا » قد استطاعت أن تكوّن نفسها مملكة مستقلة لبثت قائمة حيناً من الدهر ، تمتد عَبْرَ الهند الوسطى ، وكان لها من القوة والمجد فى عهد « پولاكشين الثانى » ما تمكنت به من أن تهزم « هارشا » وأن تجذب إليها « يوان تشوانج » وأن تظفر من « خسرو الثانى » ملك الفرس بسفارة محترمة ؛ وكذلك تمّت فى عهد « پولاكشين » وفى أرض مملكته أعظم التصاوير الهندية ، وأعنى بها نقوش أچانتا ؛ ثم أسقط « پولاكشين » عن عرشـــه ملكُ الفلاويين الذى لبث حيناً قصيراً أعظم قوة فى الهند الوسطى ؛ وأما فى أقصى الجنوب فقد أقام « البانداويون » ملكاً فى عهد مبكر يقع فى القرن الأول الميلادى ، ويشتمل على «مدراس» و«تينڤلي» وبعض أجزاء «ترافانكور» ؛ وقد جعلوا من « مادورا » بلداً من أجمل بلدان الهند فى العصر الوسيط وزينوها بمعبد شامخ وبمئات من الآثار المعمارية الفنية الصغرى ؛ ودار الزمن دورته فإذا هم كذلك يُثَلّ عروشهم على أيدى « الكوليين » أولا ثم على أيدى المسلمين بعد ذلك ؛ فأما « الكوليون » فقد بسطوا سلطانهم على الجزء الواقع بين « مادورا » و « مدراس » ومن ثم مدوا أرجاءه تجاه الغرب إلى « ميسور » ؛ ويمتد تاريخهم

إلى عهد بعيد فى القِدَم ، إذ ترى اسمهم مذكوراً فى مراسيم « أشوكا » لكننا لا ندرى عنهم شيئاً حتى القرن التاسع حين بدءوا شوطاً طويلا تملؤه الغزوات التى جاءتهم بأموال الجزية من الهند الجنوبية كلها بما فى ذلك جزيرة سيلان ؛ ثم اضمحل سلطانهم وانطووا تحت حكم أعظم الدويلات الجنوبية ، وهى دولة « ڤيجاياناجار »(*) .

إن « ڤيجاياناجار » — وهو اسم يطلق على مملكة وعلى عاصمتها معاً — مثَلٌ حزين يساق للمجد الذى يعفى عليه النسيان : وقد كانت فى أيام عزها تشتمل على الدويلات التى يحكمها الأهلون اليوم فى جنوبى شبه الجزيرة ، كما تشتمل على ميسور وعلى اتحاد مدراس بكل أجزائه ؛ وحسبك إذا أردت أن تتصور ما كان لها من سلطان وثراء ، أن تتذكر أن ملكها « كرشنارايا » زحف إلى موقعة تاليكونا بجيش قوامه ٧٠٣,٠٠٠ من المشاة و ٣٢,٦٠٠ من الفرسان ، و ٥٥١ فيلا يصحبهم ما يقرب من مائة ألف من التجار والبغايا وغير هؤلاء وأولئك ممن كانوا يصحبون معسكرات الجند فى ذلك العصر إذا ما زحف الجيش فى غزواته(٦٣) وقد حَدّ من أوتقراطية الملك قدْرٌ من الاستقلال الذاتى تمتعت به القرى ، كما حَدّ منها كذلك ملوك كانوا يظهرون آناً بعد آن ، يتميزون من سواهم بعقولهم المستنيرة وقلوبهم الرحيمة .

ولك أن تقارن « كرشنارايا » الذى حكم « ڤيجاياناجار » بمعاصره هنرى

(*) فى هذه المجموعة المتباينة من الممالك التى نكاد ننسى ذكرها اليوم ، ترى فترات من الخلق الأدبى والفنى ، ومن الخلق المعمارى بصفة خاصة ؛ فقد كان لها مواسم فنية وقصور فاخرة وملوك أقوياء ؛ لكننا إزاء الهند برقعتها الفسيحة وبتاريخها الطويل ، لا يسعنا فى هذه الفقرة المزدحمة بذكر الحوادث ، إلا أن نمر برجال كانوا يظنون فى عهودهم أنهم سادة الأرض كلها ، لا يسعنا إلا أن نمر برجال كهؤلاء دون أن نذكر أسماءهم ؛ خذ لذلك مثلا « فكراماديتيا » الذى حكم الشاليوكيين مدى نصف قرن (١٠٧٦ — ١١٢٦) فقد بلغ من التوفيق فى حروبه حداً جعله يفكر (مثل نيتشه) فى أن يضع للعالم تاريخاً زمنياً جديداً يقسم التاريخ كله إلى ما قبل حكمه وما بعد حكمه ؛ ومثل هذا الرجل قد أصبح اليوم حاشية تذكر فى هامش الكتاب .

الثامن مقارنة ستكشف لك عن تفوقه على هنرى الثامن الذى ما فتىء محباً للنساء لأنك سترى فيه ملكاً أنفق حياته فى العدل والرحمة ، وبسط كفه بالإحسان الغزير ، وتسامح إزاء الديانات الهندية ، وكان له شغف بالآداب والفنون فأيدها ، وكان كريماً مع من سقط فى يديه من أعدائه فعفا عنهم ولم يمس مدنهم بسوء ، وانصرف بجهده كله حتى الإفراط ، إلى شئون الحكم ، ولقد كتب مبشّر برتغالى — هو دومنجوز پيز سنة ١٥٢٢ — فوصفه بقوله :

« إنه بلغ أقصى ما يمكن للملك أن يبلغه من الهيبة والكمال وهو ذو مزاج بهيج وشديد المرح ، ومن صفاته أنه لا يألو جهداً فى تكريم الأجانب وفى الحفاوة بهم ... إنه حاكم عظيم ورجل يغلب على أخلاقه العدل ، ولكنه يثور بالغضب فجأة حيناً بعد حين . . . وهو بحكم منزلته من أسمى منزلة من سائر الحاكمين ، لما له من جيوش وسعة سلطان ، لكنه فيما يبدو لم يكن فى واقع الأمر يحظى بما كان ينبغى لرجل فى مثل مكانته أن يحظى به ؛ فهو من الشهامة والكمال فى كل شىء بمكان »(٦٤)(*) .

وربما كانت العاصمة التى تأسست سنة ١٣٣٦ أغنى مدينة عرفتها الهند حتى ذلك الزمان ؛ زارها « نيكولوكونتى » حول سنة ١٤٢٠ فقدر محيطها بستين ميلا ، ووصفها « پيز » فقال إنها « فى اتساع روما وتراها العين فترى جمالا خلابا » ثم أضاف إلى ذلك قوله : « إن بها أحراشاً كثيرة من الشجر وقنوات مائية عدة » ذلك لأن مهندسيها قد أقاموا سداً ضخماً على نهر تنجابادرا وأنشأوا بذلك خزاناً ينتقل الماء منه إلى المدينة بقناة طولها خمسة عشر ميلا ، وقد كان الخزان منحوتاً فى صخر أصم مدى عدة أميال ؛ وقال « عبد الرزاق » الذى شهد المدينة سنة ١٤٤٣ إن فيها « ما لم تر مثيله فى أى جزء من أجزاء العالم عين ولا سمعت بمثيله أذن » واعتبرها « پيز » « أوفر بلاد الدنيا مؤونة .. ففيها من كل شىء وفرة » ويروى لنا أن عدد دورها قد أربى على مائة ألف ،

(*) كان بين هذه المقتنيات المتواضعة اثنتا عشرة ألف زوجة(٦٥) .

يسكنها نصف مليون من البشر ؛ وتراه يدهش لقصر من قصورها كانت فيه غرفة بيت كلها من العاج ؛ « إنها من الثراء والجمال بحيث يكاد يستحيل أن تجد لها ضريباً في أي مكان آخر »[٦٦] .

ولما تزوج « فيروزشاه » سلطان دلهى من ابنة ملك « ڤيجاياناجار » في عاصمة هذا الأخير ، فرشت الطرقات لمسافة ستة أميال بالمخمل والحرير ورقائق الذهب وغير ذلك من المواد النفيسة[٦٧] ، لكن أذكر مع ذلك أن كل رحّالة كذاب .

وإذا ما نفَذْت ببصر وراء هذا الستار من الغنى ، وجدت شعباً من عبيد وفَعَلَة يعيشون في مسغبة وخرافة ، ويخضعون لتشريع اصطنع القسوة الوحشية ليصون بين الناس ضرباً منشوداً من ضروب الأخلاق التجارية ، فكان العقاب يتراوح بين قطع الأيدى أو الأقدام وقذف المذنب إلى الفيلة وجذ رأسه ووضعه حياً على قضيب مدبب ينفذ خلال معدته ، أو تعليقه على مشبك من أسفل ذقنه وتركه هكذا حتى يموت[٦٨] ، وهذه العقوبة الأخيرة كانت تنزل بالمغتصب أو بالسارق الذى يمعن في سرقته ؛ وكان البغاء مسموحاً به ، تنظمه القوانين بحيث تجعل منه مورداً من موارد العرش ، ويقول « عبد الرزاق » إنه رأى « أمام دار السكة ديوان عميد المدينة الذى قيل عنه إنه يهيمن على اثْنَىْ عشر ألفاً من رجال الشرطة ، الذين تدفع لهم رواتبهم . . . مما يجيء من مواخير البغاء ، وإنه لما يعز على الوصف تصوير فخامة هذه الدور وجمال آهلاتها من الفاتنات بالقلوب ، وما لهن من فتنة الحديث وحلاوة الغزل[٦٩] » ، وقد كان للمرأة عندهم منزلة دنيا ، وكان عليها أن تقتل نفسها عند وفاة زوجها ؛ فكانوا يتركونها أحياناً تلقى بنفسها حية في القبر[٧٠] .

وازدهر الأدب في عصر « ملوك الرايا » — أى ملوك ڤيجاياناجار —

ازدهر مكتوباً بالسنسكريتية القديمة وبلهجة « تلوجو » التي ينطق بها أهل الجنوب ؛ وكان « كرشنارايا » نفسه شاعراً كما كان راعياً سخياً للآداب ، وإنهم ليضعون أمير شعرائه « آلاساني پدانا » في الرعيل الأول من شعراء الهند كلها ؛ وكذلك ازدهر التصوير وفن العمارة ، فشيدت المعابد الضخمة ، وزينت في كل جزء من أجزائها تقريباً بالتماثيل والنقوش البارزة ؛ وكانت البوذية قد فقدت سلطانها على الناس ، وحل محلها ضرب من البراهمة التي تقدس « فشنو » قبل تقديسها لغيره من الآلهة ، وكانت البقرة عندهم مقدسة فلا تمتد إليها أيديهم بالذبح ، ولهم أن يقدموا قرابين من ضروب الماشية الأخرى ومن الطيور الداجنة ، كما كان لهم أن يأكلوا لحوم هذه الصنوف ، وبالجملة كان الدين قاسي الأحكام على حين كانت أخلاق التعامل بين الناس على شيء من التهذيب .

لكن هذا السلطان كله وهذا الترف قد انمحى بين عشية وضحاها ، وأخذ المسلمون الغزاة يشقون طريقهم رويداً رويداً صوب الجنوب ، وتحالف سلاطين « بيجاپور » و « أحمد ناجار » و « جولكوندا » و « بدار » فركزوا قواهم جميعاً ليخضعوا هذا المعقل الأخير الذي تحصَّن فيه ملوك الهند الوطنيون ، والتقت جيوشهم المتحالفة بجيش « راماراجا » الذي يبلغ عدده نصف المليون في موقعة « تاليكوتا » وكان الغلب للمغيرين بسبب كثرة عددهم ، ووقع « راماراجا » في الأسر وقطع رأسه من مرأى من أتباعه ، فدب الرعب في أنفس هؤلاء الأتباع ولاذوا بالفرار ، ولكن عدداً يقرب من مائة ألف منهم قتل في طريق الفرار حتى اصطبغت بدمائهم مجاري الماء ؛ وراح الجنود الفاتحون ينهبون العاصمة الغنية ، وكانت الغنائم من الكثرة بحيث « أصبح كل جندي بسيط من جنود الجيوش المتحالفة غنياً بما ظفر به من ذهب ومجوهرات ومتاع وخيام وسلاح وجياد ورقيق[٧١] » ودام النهب خمسة أشهر ، جعل الظافرون خلالها يفتكون بمن لا حول لهم من الأهالي في وحشية لا تفرق بين إنسان وإنسان ، وراحوا يفرغون المخازن والدكاكين ، ويقوِّضون المعابد

والقصور ، وبذلوا ما استطاعوا من جهد لإتلاف كل ما تحويه المدينة من تماثيل وتصاوير ؛ وبعدئذ جاسوا خلال الشوارع يحملون المشاعل الموقدة فيشعلون النار فى كل ما يصلح وقوداً للنار ، حتى إذا ما غادروا المدينة آخر الأمر ، كانت « ڤيجاياناجار » قد باتت خراباً بلقعاً كأنما زلزل زلزالها فما أبقى منها حجراً على حجر ؛ وهكذا كان الدمار فظيعاً لم يُبْق على شىء ، يصوّر أدق تصوير غزو المسلمين للهند ، ذلك الغزو الشنيع الذى كان قد بدأ قبل ذلك بألف عام ، وبلغ حينئذ ختام مراحله(*) .

(*) هذه صورة رسمها بالطبع كاتب لا ينظر إلى الموقف نظرة من يحسب حسابا لديانة جديدة تنتشر ، فما هو فى رأيه فظاعة وبشاعة قد يكون فى حقيقته أشعة ضوء جديد ينفذ خلال الظلام فيقشعه . (المعرب)

الفصل السادس

الفتح الإسلامى (*)

إضعاف الهند — محمود الغزنوى — سلطنة دلهى —
انحرافاتها الثقافية ، سياستها الوحشية — عبرة التاريخ الهندى

لعل الفتح الإسلامى للهند أن يكون أكثر قصص التاريخ تلطخاً بالدماء (**) ؛ وإن حكاية الفتح لما يبعث اليأس فى النفوس لأن مغزاها الواضح هو أن المدنيّة مضطربة الخطى ، وأن مُركّبها الرقيق الذى قوامه النظام والحرية ، والثقافة والسلام ، قد يتحطم فى لحظة على أيدى جماعة من الهمج تأتى من الخارج غازية (†) ؛ أو تتكاثر فى الداخل متوالدة ، فهؤلاء هم الهندوسيون قد تركوا أنفسهم للانقسام والقتال الداخليين يفتّان فى عضدهم ، واتخذوا لأنفسهم البوذية والجانتية ديناً ، فأخمد مثل هذا الدين جذوة الحياة فى قلوبهم بحيث عجزوا عن الصمود لمشاقّها ؛ ولم يستطيعوا تنظيم قواهم لحماية حدودهم وعواصمهم وثروتهم وحريتهم من طوائف السّكّيت والهون والأفغان والأتراك الذين ما فتئوا يجوبون حول حدود البلاد يرقبون ضعف أهلها لينفذوا إلى جوفها ، فكأنما لبثت الهند أربعة قرون (من ٦٠٠ إلى ١٠٠٠ ميلادية) تغرى الفاتحين بفتحها ، حتى جاءهم هذا الفتح حقيقة واقعة آخر الأمر .

وكانت أول هجمة للمسلمين إغارة عابرة منهم على « ملتان » التى تقع فى الجزء الغربى من البنجاب (سنة ٦٦٤ م) ثم وقعت من المسلمين إغارات أخرى شبيهة بهذه كان فيها النجاح حليفهم مدى الثلاثة القرون التالية ، حتى انتهى بهم الأمر إلى توطيد سلطانهم فى وادى نهر السند فى نحو الوقت الذى

(*) فى هذا الفصل تحامل ظاهر على الفتح الإسلامى للهند ، لكننا مضطرون إلى تركه كما هو ليتناوله المؤرخون بالرد ، وليقرأه القارئون قراءة النقد لا قراءة التسليم . (المعرب)

(**) إن المنهج العلمى الأمين يرفض مثل هذه الإطلاقات ، ويرفض استعمال أفعل التفضيل بهذه البساطة ، وإلقاء القول على عواهنه دون بينة حاسمة أكيدة . . . وليس من المنتظر أن يكون هناك حرب دون دماء ، وقد شهد التاريخ فى أزمنة وأمكنة متعددة ، حتى فى العصر الحديث سفك دماء أكثر مما سفك فى الفتح الإسلامى للهند . . .

(†) إن حقائق التاريخ تعرف أن المسلمين حين فتحوا الهند لم يكونوا « جماعة من الهمج » ولو كانوا كذلك لما تركوا آثارهم الواضحة على حضارة الهند ، مما أوضحه كبار مثقفى الهنود من غير المسلمين مثل الزعيم نهرو فى كتاباته التاريخية . (الإدارة الثقافية)

كان زملاؤهم فى الذين يقاتلون فى الغرب موقعة « تور » (٧٣٢ م) ليخلصوا منها إلى فرض سيادتهم على أوربا ، على أن الفتح الإسلامى الحقيقى للهند لم يقع إلا بعد نهاية الأعوام الألف الأولى من التاريخ الميلادى .

فى سنة ٩٩٧ تولى شيخ من شيوخ الأتراك يسمى محمود سلطنة دولة صغيرة ؛ تقع فى الجزء الشرقى من أفغانستان ، وهى دولة غزنة ؛ وأدرك محمود أن ملكه ناشىء وفقير ، ورأى الهند عَبْرَ الحدود بلداً قديماً غنياً ، ونتيجة هاتين المقدمتين واضحة ؛ فزعم لنفسه حماسة دينية تدفعه إلى تحطيم الوثنية الهندوسية ، واجتاح الحدود بقوة من رجاله تشتعل حماسة بالتقوى التى تطمع فى الغنيمة ، والتقى بالهندوسيين آخذاً إياهم على غرة فى « بهمناجار » فقتلهم ونهب مدائنهم وحطم معابدهم وحمل معهم كنوزاً تراكمت هناك على مر القرون ؛ حتى إذا ما عاد إلى غزنة ، أدهش سفراء الدول الأجنبية بما أطلعهم عليه من الجواهر واللآلىء غير المثقوبة والياقوت الذى يتلألأ كأنه الشرر ، أو كأنه النبيذ جمدته الثلج ، والزمرد الذى أشبه غصون الريحان اليانعة ، والماس الذى ماثل حب الرمان حجماً ووزناً[٧٢] . وكان محمود كلما أقبل شتاء هبط على الهند وملأ خزائنه بالغنائم ، وأمتع رجاله بما أطلق لهم من حرية النهب والقتل ، حتى إذا ما جاء الربيع عاد إلى عاصمة بلاده أغنى مما كان ؛ وفى « ماثوره » (على جُمْنه) أخذ من المعبد تماثيله الذهبية التى كانت تزدان بالأحجار الكريمة وأفرغ خزائنه من مكنونها الذى كان يتألف من مقادير كبيرة من الذهب والفضة والجوهر ؛ وأعجبه فن العمارة فى ذلك الضريح العظيم ، ثم قدر أن بناء مثله يكلف مائة مليون دينار وعملا متصلا مدى قرنين ، فأمر به أن يغمس فى النفط ، وأن يترك طعاماً للنار حتى أتت عليه[٧٣] ، وبعد ذلك بستة أعوام أغار على مدينة غنية أخرى تقع فى شمال الهند ، وهى مدينة « سمنة » فقتل سكانها جميعاً وعددهم خمسون ألف نسمة ، وحمل كنوزها إلى غزنة ؛ ولعله فى نهاية أمره قد أصبح أغنى ملك عرفه التاريخ ؛ وكان أحياناً يبقى على سكان المدن المنهوبة ليأخذهم معه إلى وطنه فيبيعهم هناك رقيقاً ، لكن هؤلاء

الأسرى بلغوا من الكثرة حداً أدى بهم إلى البوار بعد بضعة أعوام ، بحيث يتعذر أن تجد من يدفع أكثر من شلنات قليلة ثمناً للعبد من هؤلاء ؛ وكان محمود كلما هم بعمل حربى هام ، جثا على ركبتيه مصلياً يدعو الله أن يبارك له فى جيشه ، وظل يحكم ثلث قرن : فلما جاءته منيته ، كان قد أثقلته السنون ودواعى الفخار ، فوصفه المؤرخون المسلمون بأنه أعظم ملوك عصره ، ومن أعظم الملوك فى كل العصور(٧٤) .

فلما رأى سائر الحكام المسلمين ما خلعه التوفيق من جلال على هذا اللص(*) العظيم ، حذوا حذوه ، ولم يستطع أحد منهم أن يبزه فى خطته ، ففى عام ١١٨٦ قامت قبيلة تركية من الأفغانستان ، وهى قبيلة الغوريين ، بغزو الهند والاستيلاء على دلهى ، وخربوا معابدها وصادروا أموالها ونزلوا بقصورها ليؤسسوا لأنفسهم بذلك سلطنة دلهى — وهى سلطنة استبدادية وفدت إلى البلاد من خارج ، وجثمت على شمال الهند ثلاثة قرون ، لم يخفف من عبثها إلا حوادث الاغتيال والثورة ؛ وكان أول هؤلاء السلاطين الأشرار هو « قطب الدين أيبك » الذى يعد نموذجاً سوياً لنوعه — فهو متهوس فى تعصبه غليظ القلب لا يعرف الرحمة ؛ ويروى لنا عنه المؤرخ المسلم فيقول إن عطاياه « كانت توهب بمئات الألوف ، وقتلاه كانوا كذلك يعدون بمئات الألوف » ففى قصر واحد ظفر به هذا المحارب (الذى كان قد بيع عبداً) « وضع فى أغلال الرق خمسين ألف رجل واسودت بطاح الأرض بالهنود »(٧٥) ؛ وكان « بلبان » — وهو سلطان آخر — يعاقب الثائرين وقطاع الطرق برميهم تحت أقدام الفيلة ، أو ينزع عنهم جلودهم ، ثم يحشو هذه الجلود بالقش ويعلقها على أبواب دلهى ؛ ولما حاول بعض السكان المنغوليين الذين كانوا قد استوطنوا دلهى واعتنقوا الإسلام ، أن يقوموا بثورة ، أمر السلطان علاء الدين (فاتح شيتور) بالذكور جميعاً — ويقع عددهم بين خمسة عشر ألفاً وثلاثين ألفاً

(*) إن شريعة الحرب تجيز إضعاف العدو مادياً ومعنوياً بكل سبيل ، وليس من الإنصاف تلوين الفتح الإسلامى للهند بأنه كان سلباً ونهباً مثلما ورد فى هذا الموضع ، إن وصف السلطان الغزنوى بهذا الوصف هو غبن لهذا الفاتح العظيم . (الإدارة الثقافية)

ـ فقتلوا فى يوم واحد ؛ وجاء السلطان محمود بن طغلق فقتل أباه وتولى العرش من بعده ، وقد أصبح فى عداد العلماء الأعلام والأدباء أصحاب الأسلوب الرشيق ، فدرس الرياضة والطبيعة والفلسفة اليونانية ، ولكنه مع ذلك بز أسلافه فى سفك الدماء وارتكاب الفظائع ، من ذلك أنه جعل من ابن أخ له ثار عليه طعاماً أرغم زوجة القتيل وأبناءه على أكله ؛ وأحدث فى البلاد تضخماً مالياً باستهتاره فجلب الدمار إلى البلاد ، وتركها خراباً بما أجراه فيها من نهب وقتل ، حتى لقد لاذ سكانها بالفرار إلى الغابات ، ولقد أوغل فى قتل الهنود حتى قال عنه مؤرخ مسلم : « إن أمام رواقه الملكى وأمام محكمته المدنية لم يَخْلُ المكان قط من أكداس الجثث ، حتى لقد مل الكناسون والجلادون ، وأتعبهم جَرّ الأجساد ـ أجساد الضحايا ـ لأعمال القتل فيهم زرافات »(٧٦) ؛ ولما أراد أن ينشىء عاصمة جديدة فى « دولة أباد » أخرج سكان دلهى من بلدهم لم يُبْقِ منهم أحداً ، وخلف المدينة فقراً يباباً ، وسمع أن رجلا أعمى قد ظل مقيما فى دلهى . فأمر به أن يُجَرّ على الأرض من العاصمة القديمة إلى العاصمة الجديدة ، ولما بلغوا بالمسكين آخر رحلته لم يكن قد بقى من جسده إلا ساق واحدة(٧٧) وشكا السلطان من نفور الشعب منه وعدم اعترافهم بعدله الذى لم ينحرف عن جادة السبيل .

وظل يحكم الهند ربع قرن ثم وافته منيته وهو فى فراشه ، وتبعه « فيروز شاه » فغزا البنغال ، ووعد أن يكافىء كل من جاءه برأس هندى ، حتى لقد دفع فى ذلك مكافآت عن مائة وثمانين ألفاً من الرءوس ، وأغار على القرى الهندية طلباً للرقيق ، ومات وهو شيخ معمر ، بلغ من العمر ثمانين عاماً ، وجاء السلطان أحمد شاه ، فكان يقيم الحفلات ثلاثة أيام متوالية كلما بلغ القتلى فى حدود ملكه من الهنود العُزّل عشرين ألفاً فى يوم واحد(٧٨) .

وكثيراً ما كان هؤلاء الحكام رجالا ذوى قدرة ، كما كان أتباعهم يمتازون ببسالة جريئة ونشاطاً ، وبغير هذا الفرض فيهم لا نستطيع أن نفهم كيف أتيح

لهم أن يصونوا ملكهم وسط شعب مُعَادٍ لهم ويفوقهم عدداً بنسبة كبيرة ، وكانوا جميعاً مسلحين بعقيدة حربية النزعة لكنها أسمى بكثير فى توحيدها الحادّ من كل المذاهب الدينية الشائعة إذ ذاك فى الهند ؛ ولقد عملوا على طمس ما لعقيدتهم تلك من ظاهر جذاب ، بأن أرغموا الهنود على عدم القيام بشعائر دينهم علناً ، وبهذا مهدوا للهنود طريق الانغماس فى صميم الروح الهندية إلى أعماقها ؛ وكان لبعض هؤلاء الحكام المستبدين العطشى للطغيان ثقافة، إلى جانب ما كان لهم من قدرة ، فرَعَوا الفنون وهيئوا سبل العيش لرجال الفن والصناعة — وهؤلاء عادة من أصل هندى — بأن استخدموهم فى بناء المساجد والأضرحة الفخمة ؛ وكذلك كان بعضهم علماء يمتعهم أن يحاوروا المؤرخين والشعراء ورجال العلوم ، ولقد صحب محموداً الغزنوى إلى الهند عالم من أعظم علماء آسيا وهو البيرونى ، وهناك كتب استعراضاً علمياً عن الهند قريب الشبه بكتاب « التاريخ الطبيعى » لمؤلفه (پلِنى) . وكتاب « الكون » « الهمبولت » وكان للمسلمين مؤرخون يكادون يبلغون عدد ما كان لهم من قادة الجيش ، ولم يقلوا عنهم فى حبهم لسفك الدماء والحرب ؛ وأما السلاطين فقد ابتزوا من الشعب كل ما فى مستطاع الناس أن يدفعوه من مال على سبيل الجزية ، واصطنعوا فى ذلك الوسائل العتيقة فى فرض الضرائب ، كما لجأوا أيضاً إلى السرقة الصريحة ، لكنهم كانوا يقيمون فى الهند وينفقون غنائمهم تلك فى الهند ، فأعادوا إلى الحياة الاقتصادية فى الهند ما استلبوه منها ؛ ومهما يكن من أمر فقد كانت وسائلهم الإرهابية واستغلالهم للناس مما زاد من إضعاف البنية الهندية وإضعاف الروح المعنوية بين الهنود ، وهو إضعاف عمل عليه قبل ذلك مناخ البلاد المنهك للقوى وقلة ما يأكلونه من طعام ، وتمزق البلاد من الوجهة السياسية والنظرة المتشائمة التى توحى بها دياناتهم .

وقد رسم علاء الدين تخطيطاً واضحاً للسياسة التى جرى عليها السلاطين فى

معظم الأحيان . وذلك أنه طلب إلى مستشاريه أن يسنوا « قواعد وقوانين يكون من شأنها أن تسحق الهنود سحقاً ، وأن تسلبهم تلك الثروة وهاتيك الكنوز التي كانت تولد في نفوسهم البغضاء والثورة »(٨٠) ؛ فكانت الحكومة تستولى على نصف مجموع المحصول الزراعى ، بعد أن كان الحكام الوطنيون قبل ذلك يستولون من ذلك المحصول على سدسه فقط ؛ يقول مؤرخ مسلم : « لم يستطع هندى أن يرفع رأسه ، ولم تكن لترى فى دورهم أثراً لذهب أو لفضة ... بل لم تكن لترى هناك شيئاً مما يزيد عن ضرورات الحياة ... وكانوا يجبرون على دفع الضريبة باللطمات وتقييد الأقدام والشد بالأغلال والزج فى السجن » ، وكان علاء الدين إذا ما احتج أحد مستشاريه على سياسته هذه أجابه بقوله : « أيها الفقيه ، إنك متبحر فى العلم لكنك خلو من الخبرة ، أما أنا فلا علم عندى لكنى رجل محنك ؛ فكن على يقين أن الهنود لن يذلوا أو يطيعوا حتى تنزل بهم الفقر ، ولهذا أصدرت أمرى بألا يترك فى أيديهم إلا الضرورى لحفظ الحياة مما يجمعونه عاماً بعد عام من محصول الغلال واللبن والجبن ، وألا يسمح لهم قط بادخار الأموال والأملاك »(٨١) .

وفى هذا سر التاريخ السياسى للهند الحديثة ؛ فقد مزقها الانقسام حتى جثت أمام الغزاة ثم أفقرها هؤلاء الغزاة فأفقدوها قوة المقاومة ، فاستجارت من هذا البلاء بعزاء فى الحياة الآخرة ، ومن هنا راحوا يؤمنون بأن السيادة والعبودية كلاهما وهم زائل ، ويعتقدون بأن حرية البدن أو حرية الأمة لا تكادان تستحقان الجهاد فى مثل هـــذه الحياة القصيرة ، والعبرة المرة التى نستخلصها من هذه المأساة هى أن اليقظة الساهرة أبداً هى ضمان دوام المدنية ؛ فالأمة ينبغى أن تحب السلام ، لكنها يجب أن تكون دواماً على أهبة الاستعداد للقتال .

الفصل السابع

أكبر العظيم (*)

تيمورلنك ، بابور — هميون ، أكبر ، حكومته — شخصيته — رعايته للفنون — تحمسه للفلسفة — حسن علاقته بالهندوسية والمسيحية — ديانته الجديدة — أكبر فى أخريات أيامه

إن من طبيعة الحكومات أن يصيبها الانحلال ، لأن القوة — كما قاله شلى — تسمم كل يد تمسها(٨٢) فقد أدى إسراف سلاطين دلهى إلى فقدانهم تأييد الهنود لهم ، بل فقدانهم تأييد أتباعهم من المسلمين كذلك ؛ حتى إذا ما أغارت على البلاد جيوش مغيرة جديدة من الشمال ، منى هؤلاء السلاطين بالهزيمة بغير عناء كما كانوا هم أنفسهم قد كسبوا الهند بغير عناء .

وأول من انتصر عليهم فى ذلك هو « تيمورلنك » الذى كان قد اعتنق الإسلام ليتخذ منه سلاحاً ماضياً ، كما قد أعد لنفسه قائمة أنساب تردُّه إلى « جنكيز خان » لكي يعينه ذلك على كسب طائفة المغول إلى جانبه ؛ فلما أن فرغ من استيلائه على عرش سمرقند ، ولم يزل يحسُّ الرغبة فى مزيد من الذهب ، أشرقت عليه فكرة مؤداها أن الهند لم تزل حينئذ مليئة بالكفار ، لكن قواده كانوا يعلمون بسالة المسلمين ، فلم يذهبوا معه فى الرأى ، موضحين له أن الكفار الذين يمكن الوصول إليهم من سمرقند ، كانوا بالفعل تحت الحكم الإسلامى ، ثم أفتى له الفقهاء العلماء بالقرآن بآية تبعث الحماسة فى الصدور وهى : « يأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم »(٨٣) فما هو إلا أن عبر تيمور نهر السند (١٣٩٨) وقتل أو استعبد كل من وقعت عليهم يداه من السكان فلم يستطيعوا الفرار منه ، وهزم جيوش السلطان محمود طغلق

(*) فى الوقت الذى اشتط فيه المؤلف بتجنيه على المسلمين — فيما تقدم — بغير سند وحجة ، نراه هنا — وهو فى معرض الحديث عن « سلاطين دلهى » يقصر تقصيراً معيباً فى بيان آثارهم الإصلاحية ، ويكتفى بالإشارة العابرة إليهم وإلى أتباعهم ، دون أن يسعف القارئ بكلمة عن هؤلاء السلاطين وكيف قاموا ، وعن هؤلاء الأتباع المسلمين وكيف ظهروا !!!
(الإدارة الثقافية)

واحتل دلهي ، وذبح مائة ألف من الأسرى ذبحاً متعمداً ، وسلب من المدينة كل أموالها التي كانت الأسرة الأفغانية المالكة قد كدستها هناك ، وحملها معه إلى سمرقند ، مستصحبا كذلك عدداً كبيراً من النساء والعبيد ، تاركا وراءه الفوضى والمجاعة والوباء(٨٤) .

وعاد سلاطين دلهي فاعتلوا عرشهم ، واستغلوا الهند قرنا آخر من الزمان ، حتى جاءهم الفاتح الحقيقي ، وهو « بابور » الذي أسس أسرة المغول(*) العظيمة وهو يشبه الإسكندر كل الشبه في شجاعته وجاذبيته ، ولما كان سليل تيمور وجنكيز خان معاً ، فقد ورث كل ما اتصف به هذان الحاكمان — اللذان ألهبا آسيا — من قدرة ، دون أن يرث ما كان لهما من غلاظة القلب ؛ وكان يعاني من فيض نشاط جسده وعقله ، فطفق يقاتل ويخرج للصيد وللرحلة دون أن يروي بذلك غلته ، ولم يكن عليه عسيراً أن يقتل بمفرده خمسة أعداء في خمس دقائق(٨٧) ، وحدث أن قطع في يومين مائة وستين ميلا وهو راكب على ظهر جواده ، ثم واصل مجهوده ذاك فسبح نهر الكنج مرتين كأن الرحلة لم تكفه دليلا على نشاطه ؛ ولقد قال وهو في أواخر سنيه إنه منذ عامه الحادي عشر لم يصم رمضان مرتين في مكان واحد(٨٨) .

وله « ذكريات » يستهلها بقوله : « لما بلغت من العمر اثنى عشر عاماً أصبحت حاكماً على فرغانة »(٨٩) ولما بلغ الخامسة عشرة حاصر سمرقند واستولى عليها ، ثم ضاعت من يده لعجزه عن دفع رواتب جنده ؛ واعتلّت صحته حتى أوشك على الموت ، واعتصم بالجبال حيناً ، ثم عاد إلى المدينة فاستولى عليها بقوة قوامها مائتان وأربعون رجلا ، وعاد من جديد ففقدها بخيانة غادر ، فاختبأ في غمرة من الفقر عامين ، حتى لقد فكر في نفض يده

(*) « المغول » و « المنغول » اسمان على مسمى واحد ، والمغول في حقيقة أمرهم أتراك ، لكن الهنود كانوا يسمون — ولا يزالون يسمون — المسلمين الشماليين (ما عدا الأفغان) بالمغول(٨٥) وكلمة « بابور » كنية منغولية معناها أسد ، أما الاسم الحقيقي لأول إمبراطور مغولي سيطر على الهند فهو زهير الدين محمد(٨٦) .

من حياة الجهاد مكتفياً بحياة الفلاحة فى حقول الصين ؛ لكنه عاود نفسه فنظم جيشاً جديداً وأبدى من الشجاعة ما ألهب الشجاعة فى نفوس جنده واستولى على كابل وهو فى عامه الثانى والعشرين من عمره ، بعد أن أنزل الهزيمة الساحقة بجيش السلطان إبراهيم فى موقعة پانپات ، وقوامه مائة ألف جندى ، مع أن جيشه لم يزد على اثنى عشر ألفاً ، ومعهم عدد من حر الجياد ، وقتل الأسرى ألوفاً ألوفاً ، واستولى على دلهى ، وأسس بها أعظم وأكرم أسرة أجنبية مما حكم الهند من أجانب ؛ وأخيراً نعم بحياة وادعة أربعة أعوام ، كان يقرض فيها الشعر ويكتب ذكرياته ، ومات فى سن السابعة والأربعين بعد أن عاش قرناً كاملا إذا عدت السنون بما فيها من نشاط وتجربة .

وكان ابنه « هميون » من الضعف والتردد والإدمان فى الأفيون بحيث لم يستطع أن يتابع السير فى طريق أبيه « بابور » فهزمه « شرشاه » وهو من شيوخ الأفغان ، فى موقعتين دمويتين ، واستعاد حيناً من الدهر سلطة الأفغان فى الهند ؛ ولئن كان « شرشاه » قديراً على القتل فى أحسن صُوَرِه الإسلامية ، إلا أنه كذلك أعاد بناء دلهى فى ذوق معمارى جميل ، وأقام فى إدارة الحكم اصطلاحات مهدت السبيل للحكم المستنير الذى تم على يدى « أكبر » ؛ وبعد أن تولى الملك شاهان الشأن مدى عشرة أعوام ، نظم « هميون » قوة فى فارس ، بعد اثنى عشر عاماً قضاها فى صعاب وتجواب ، ثم عاد إلى الهند واستعاد العرش ، لكنه لم يلبث بعد ذلك إلا ثمانية أشهر ، إذ سقط من شرفة مكتبته فقضى نحبه .

وكانت زوجته قد أنجبت له أثناء نفيه وفقره ولداً أسماه (محمداً) تبركاً بهذا الاسم ، لكن الهند أطلقت عليه « أكبر » — ومعناها « البالغ فى عظمته حداً بعيداً » — ولم يدخروا من وسعهم شيئاً لتنشئته رجلا عظيما ، بل إن أسلافه قد تعاونوا على اتخاذ التدابير كلها ليبلغوا به قمة العظمة ، ففى عروقه تجرى دماء « بابور » و« تيمور » و« جنكيزخان » وأعد له المربون فى كثرة ، لكنه رفضهم جميعاً وأبى أن يتعلم القراءة ؛ وأخذ يُعدُّ نفسه بدل ذلك لتولى

الملك بالرياضة الخطرة التى ما فتئ يرتاضها ، فأصبح فارساً يتقن ركوب الخيل إلى حد الكمال ، وكان يلعب بالكرة والصولجان لعب الملوك ، ومهر فى فن سياسة الفيلة مهما بلغت من حدة الافتراس ، ولم يتردد قط فى ارتياد الغابة لصيد الأُسْد والنمور وفى تحمل المشاق مهما بلغ عناؤها ، وفى مواجهة المخاطر كلها بشخصه ؛ ولكى يكون تركيا أصيلا ، لم يضعف ضعف الإناث فيمج طعم الدماء البشرية ؛ من ذلك أنه لما كان فى عامه الرابع عشر ، دعى ليظفر بلقب « غازى » — ومعناها قاتل الكفار — بأن قدموا له أسيراً هندياً ليقتله ، فبتر رأس الرجل بتراً فى لمحة سريعة وبضربة واحدة من حسامه ؛ تلك كانت البدايات الوحشية لرجل كتب له أن يكون من أحكم وأرحم وأعلم من عرفهم تاريخ الدنيا من ملوك(*) .

لما بلغ الثامنة عشرة من عمره تسلم مقاليد الأمور من يد الوصى على عرشه ، وكانت رقعة ملكه تمتد فتشمل أكثر من ثُمْن مساحة الهند كلها — فهى شريط من الأرض يبلغ عرضه نحو ثلاثمائة ميل ، ويمتد من الحدود الشمالية الغربية عند ملطان إلى بنارس فى الجانب الشرقى ؛ وامتلأ بما كان يمتلىء به جده من حماسة وجشع ، فشرع يوسع هذه الحدود ، واستطاع بسلسلة من الحروب التى لم تعرف الرحمة أن يبسط سلطانه على الهندستان كلها ، ما عدا مملكة راجبوت التى تخضع لأسرة موار ، فلما عاد إلى دلهى نزع عن نفسه السلاح ، وكرس جهده لإعادة تنظيم حكومة ملكه ، وكان سلطانه مطلقاً فهو الذى يعين الرجال للمناصب الهامة كلها ، حتى ما يقع منها فى الأقاليم النائية ، وكان معاونوه الأساسيون أربعة : رئيس الوزراء ويسمى « فقيراً » ، ووزير المالية ويسمى « وزيراً » أحياناً ، وأحياناً يسمى « ديوانا » ،

(*) عرف قيمة الكتب فى مرحلة متأخرة من حياته ، ولما لم يكن قد تعلم القراءة فقد كان ينصت لغيره ساعات وهو يقرأ له ، وكثيراً ما كانوا يقرءون له كتباً صعبة معقدة ، حتى أصبح فى نهاية الأمر عالماً لا يقرأ ، يحب الآداب والفنون ، ويؤيدهما بسخاء الملوك.

ورئيس للقضاء ويسمى « بخشى » ورئيس للديانة الإسلامية ويسمى « صدراً » ؛ وكان كلما ازداد حكمه استقراراً ورسوخاً فى القلوب ، قل اعتماده على القوة الحربية ، مكتفياً بجيش دائم من خمسة وعشرين ألفاً ، فإذا ما نشبت حرب ، زادت هذه القوة المتواضعة بمن يُجندهم الحكام العسكريون فى الأقاليم — وهو نظام متصدع الأساس كان من عوامل سقوط الإمبراطورية المغولية فى حكم « أورنجزيب(*) » وفشت الرشوة والاختلاس بين هؤلاء الحكام ومعاونيهم ، حتى لقد أنفق « أكبر » كثيراً من وقته فى مقاومة هذا الفساد : واصطنع الإقتصاد الدقيق فى ضبط نفقات حاشيته وأهل أسرته ، فحدد أسعار الطعام وسائر الأشياء التى كانت تُشتَرَى لهم ، كما حدد الأجور التى تدفع لمن تستخدمهم الدولة فى شئونها ؛ ولما مات ، ترك فى خزينة الدولة ما يعادل بليون ريال ، وكانت إمبراطوريته أقوى دولة على وجه الأرض طراً(٩٠) ؛

كانت القوانين والضرائب كلاهما قاسياً ، لكنهما كانا مع ذلك أقل قسوة منهما قبل ذلك العهد ، فقد كان مفروضاً على الفلاحين أن يعطوا الحكومة مقداراً من مجموع المحصول يتراوح بين السدس والثلث ، حتى لقد بلغت ضريبة الأراضى فى العام ما يساوى مائة مليون ريال ؛ وكان الإمبراطور يجمع فى شخصه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ؛ وكان إذا ما جلس فى كرسى القضاء الأعلى ، أنفق الساعات الطوال ينصت إلى أقوال المتخاصمين فى القضايا الهامة ؛ وكان من قوانينه تحريم زواج الأطفال وتحريم إرغام الزوجة على قتل نفسها عند موت زوجها ، وأجاز زواج الأرامل ، ومنع استرقاق الأسرى وذبح الحيوان للقرابين ، وأطلق حرية العقيدة للديانات كلها ، وفتح المناصب

(*) كان الجيش معداً بخير سلاح عرفته الهند حتى ذلك الحين ، لكنه كان فى هذه الناحية أقل إعداداً من جيوش أوروبا إذ ذاك ، وفشل « أكبر » فى محاولته الحصول على بنادق خير من بنادق جيشه ، فتضافر سوء معدات القتال فى جيشه مع انحلال خلفه من بعده ، على تيسير الفتح الأوروبى للهند .

لذوى الكفاءة مهما يكن من أمر عقيدتهم أو جنسهم ، ومنع ضريبة الرؤوس التى كان الحكام الأفغان يفرضونها على الهندوسيين الذين يأبون الدخول فى الإسلام[٩١] ، وكان تشريعه فى بداية حكمه يبيح عقوبات من قبيل بتر الأعضاء ، أما فى نهاية عهده فربما بلغ التشريع فى بلاده من الرقى ما لم تبلغه أية حكومة أخرى فى القرن السادس عشر ، إن كل دولة تبدأ بالعنف ثم تأخذ فى طريق المدنية الذى ينتهى إلى الحرية (ذلك إن أمنت على نفسها الخطر) .

لكن قوة الحاكم كثيراً ما تكون ضعفاً فى حكومته ، فقد كان بناء الحكم قائماً إلى حد كبير على « أكبر » بما كان له صفات عقلية وخلقية ممتازة ، ولذلك كان من البديهى أن يتعرض كل ذلك للإنهيار بعد موته ؛ وبالطبع قد تحلّى بمعظم الفضائل ما دام قد استأجر معظم أقلام المؤرخين : فكان خير رياضى وخير فارس وخير محارب بالسيف ، ومن خير المهندسين فى فن العمارة ، وكان كذلك أجمل رجل فى البلاد كلها ، أما الواقع فإنه كان طويل الذراعين ، مقوس الساقين ، ضيق العينين كسائر المنغوليين ، رأسه يميل نحو اليسار ، وفى أنفه ثؤلول (زائدة جلدية[٩٢] ، لكنه كان يكتسب شكلا محترماً بنظافته ووقاره وهدوئه وعينيه اللامعتين اللتين كانتا تتلألآن (كما يقول أحد معاصريه) : « تلألأ البحر فى ضوء الشمس » أو كانتا تشتعلان على نحو ترتعد له فرائص المعتدى كما حدث لڤاندام أمام نابليون ، كان ساذج الثياب يغطى رأسه بغطاء مزركش ، ويرتدى صدراً وسراويل ، ويرصع نفسه بالجواهر ، ويترك قدميه عاريتين ؛ وكان لا يميل كثيراً إلى أكل اللحم ، ثم امتنع عنه امتناعاً تاماً تقريباً فى أواخر سنيه قائلا « إنه لا يجمل بالإنسان أن يجعل من معدته مقبرة للحيوان » ومع ذلك فقد كان قوى الجسد قوى الإرادة ، وبرع فى كثير من أنواع الرياضة التى تحتاج إلى حركة ونشاط ، واستخف بستة وثلاثين ميلا يمشيها فى يوم واحد ، وكان يحب اللعب بالكرة والصولجان.

حباً حدا به أن يخترع كرة منيرة ليتمكن اللاعبون من القيام بلعبتهم هذه فى ظلمة الليل ؛ وورث من أسلافه فى أسرته ميولها الاندفاعية القوية ، وكان فى شبابه (مثله فى ذلك مثل معاصريه من المسيحيين) قادراً على مشكلاته بالاغتيال ؛ لكنه راض نفسه شيئاً فشيئاً على أن يجلس على بركان نفسه — على حد تعبير وودروولسن — وامتاز من عصره امتيازاً بعيد المدى فى ميله إلى العدل ، وهو صفة لا يتميز بها حكام الشرق دائماً ؛ يقول « فرشْتا » : « إن رحمته لم تعرف حدوداً بل إنه كثيراً ما ذهب فى هذه الفضيلة حتى جاوز بها حدود الحكمة[٩٣] » وكان كريماً ينفق الأموال الطائلة إحساناً ، أحبه الناس جميعاً ، وخصوصاً الطبقات الدنيا ، فيقول عنه مبشِّرٌ جوويتّى : « إنه كان يتقبل من أهل الطبقات الدنيا عطاياهم الحقيرة بوجه باسم ، فيتناولها بيديه ويضمها إلى صدره ، مع أنه لم يكن يفعل مثل ذلك مع أفخر الهدايا التى كان يقدمها له الأشراف » ، وقال عنه أحد معاصريه إنه كان مصاباً بالصرع ، وروى عنه كثيرون أن داء السوداء كثيراً ما كان يستولى عليه إلى درجة تسود معها نظرته إلى الحياة اسوداداً مخيفاً وكان يشرب الخمر ويأكل الأفيون فى اعتدال ، ولعله فعل ذلك ليُكْسِبَ واقع حياته المظلم شيئاً من البريق ، ولقد كان أبوه كما كان أبناؤه يشربون الخمر كما شربها ويأكلون الأفيون كما فعل ، لكنهم لم يكونوا يشبهونه فى ضبطه لنفسه(*) وكان له حريم يتناسب مع سعة ملكه ، فيروى لنا أحد الرواة « إن له فى « أجرا » وفى « فتحبور — سِكْرى » — هكذا يروون بصيغة الصدق — ألف فيل وثلاثون حصاناً وألف وأربعمائة غزال وثمانمائة خليلة » لكنه لم يكن له فيما يظهر شهوات حسيَّة ولا ميول تدفعه إلى الانغماس فيها ، نعم إنه أكثر من زوجاته ، لكنه كان زواجاً سياسياً ، فكان يتودد إلى أمراء الراجبوت بزواج بناتهم ، وبهذا كسبهم فى تعضيد عرشه ،

(*) مات اثنان من أبنائه فى شبابهما بسبب الإدمان فى الخمر[٩٦] .

وأصبحت الأسرة الحاكمة المغولية منذ ذلك الحين نصف وطنية فيما يجرى فى عروقها من دماء ؛ ولقد أعلى رجلا من أسرة راجپوت حتى نصَّبه قائداً أعلى لجيشه ، كما رفع أحد الراجات إلى منصب كبير وزرائه ؛ وكانت أمنيته التى يحلم بها أن يوحّد الهند(٩٤) .

لم يكن ذا عقل واقعى دقيق له برودة المنطق كما كان لقيصر أو نابليون بل كان ينزع بعاطفته نحو دراسة الميتافيزيقا ، ولو أنه خلع عن عرشه لكان من الجائز أن يصبح صوفياً معتزلا ؛ كان لا يكف عن التفكير ولا ينقطع عن اختراع الجديد واقتراح الإصلاح لما هو قائم(٩٥) ؛ وكان من عاداته مثل هارون الرشيد أن يمسّ بالليل متنكراً ، ثم يعود إلى مأواه وهو جياش الصدر برغبة الإصلاح ، واستطاع وسط هذه المناشط الكثيرة أن يفسح بعض الوقت لجمع مكتبة عظيمة تتألف كلها مخطوطات جميلة الخط والنقش ، دبجها له نساخون بارعون كانت لهم عنده منزلة الفنانين ، فهم فى عينه لا يقلون مكانة عن المصورين والمهندسين المعماريين الذين كانوا يزينون مُلكه ؛ وكان يزدرى الطباعة باعتبارها آلية لا تتجلى فيها شخصية الكاتب ، ولم يلبث أن استغنى عن العينات المختارة من الرسوم الأوروبية المطلوعة التى قدمها له أصدقاؤه من الجزويت ، ولم تزد مكتبته على أربعة وعشرين ألف كتاب ، لكن قيمتها بلغت ما يساوى ثلاثة ملايين وخمسمائة ألف ريال(٩٧) عند أولئك الذين حسبوا أن أمثال هذه الكنوز الروحية يمكن تقديرها بأرقام مادية ، وأجزل العطاء للشعراء بغير حساب ، وقرّب أحدهم من نفسه — هو بربال الهندى — تقريباً جعله ذا حظوة كبرى فى حاشية قصره ، وأخيراً نصّبه فى الجيش قائداً ، فكان من نتيجة ذلك أن قام « بربال » بحملة حربية أظهر فيها عجزاً شديداً ، وقتل فى جو أبعد ما يكون الجو عن خيال الشعراء(٩٨)(*) :

(*) كان « بربال » بغيضاً لدى المسلمين ، ولذا فرح هؤلاء لموته ، حتى لقد سجل أحدهم —

وأمر « أكبر » أعوانه من الأدباء أن يترجموا إلى الفارسية — وقد كانت لغة قصره — آيات الأدب والتاريخ والعلم فى الهند ، وراجع بنفسه ترجمة الملحمة الخالدة « ماهابهاراتا »(١٠٠) وازدهرت الفنون كلها فى ظله وبتشجيعه ، فشهدت الموسيقى الهندية والشعر الهندى فى عهده عصراً من أعظم عصورهما وبلغ التصوير — الفارسى منه والهندى — مرتبة تالية فى ارتفاعها للأوج بفضل تشجيعه(١٠١) وأشرف فى « أجرا » على بناء « الحصن » المشهور ، وأمر أن يبنى بداخله خمسمائة بناء ، عدّها معاصروه من أجمل ما تراه العين فى العالم كله ؛ لكن هذه المبانى قد تحطمت تحطيما على يدى « شاه جهان » الأرعن ، وليس فى مقدورنا أن نحكم عليها استنتاجاً من آثار العمارة الباقية من عهد « أكبر » مثل مقبرة « هميون » فى دلهى ، والآثار الباقية فى « فتحبور — سيكرى » حيث أقيم ضريح لصديق « أكبر » المحبوب ، الزاهد الشيخ سليم شستى ، وهو بناء من أجمل ما فى الهند من بناء .

ثم كان له اتجاه آخر أعمق من هذه الاتجاهات كلها ، وهو ميله إلى التأمل ، فهذا الإمبراطور أوشك أن يكون قادراً على كل شىء ، تحرق فؤاده شوقاً إلى أن يكون فيلسوفاً — كما يشتهى الفلاسفة أن يكونوا أباطرة ، ولا يستطيعون ، أن يسيغوا حمق القدر فى حرمانه إياهم ما هم جديرون به من عروش ، فبعد أن فتح « أكبر » العالم ، أحسّ شقاء نفسه لأنه لم يستطع فهماً لهذا العالم الذى فتحه وقد قال : « على الرغم من أنى أسود هذا المُلك الفسيح ، وزمام الحكومة كلها فى يدى ، فلست مطمئن الفؤاد لهذه العقائد الكثيرة والمذاهب المختلفة من حولى ، مادامت العظمة الحقيقية كائنة فى تنفيذ إرادة الله ؛ فدع عنك هذه الأبهة الظاهرة المحيطة بى ، وقل لى كيف أطيب بالا ، فى مثل هذا اليأس ، إذا

= وهو المؤرخ بادونى — حادثه موته بنشوة وحشية فقال . « إن بربال الذى فر خوفاً من حياته ، قد قتل ودخل جهنم منخرطاً فى صف الكلاب »(٩٩)

ما حملت عبء الإمبراطورية ؟ إنى لأرقب ظهور رجل حصيف ذى مبدأ ليزيح عن ضميرى هذه المشكلات التى يتعذّر علىّ حلها ... إن الحديث فى الفلسفة يفتننى فتنة تصرفنى عن كل ما عداها ، وإنى لأنصرف عن سماعها رغم أننى حتى لا أهمل واجباتى التى تقتضيها أمور الساعة »(١٠٢) ويقول بادونى : «كان يحجّ إلى قصره طوائف العلماء من كل أمة ، والحكماء من كل ملة ومذهب ، وكانوا يظفرون لديه بشرف استماعه إليهم ؛ وإذا ما فرغوا من بحثهم وتقصّيهم اللذين كانا شغلهم الشاغل ومهمتهم الأولى ليلا ونهاراً تحدثوا فى مسائل عميقة فى العلم ، ونقط دقيقة فى الوحى ، وأعاجيب التاريخ وغرائب الطبيعة(١٠٣) ؛ ويقول « أكبر » : « إن سيادة الإنسان تعتمد على جوهرة العقل »(١٠٤) .

ولما كان فيلسوفاً فلا عجب أن يأخذه شغف شديد بالدين ؛ فقد أغرته قراءته الدقيقة للملحمة « ماهابهاراتا » ودراسته الوثيقة لشعراء الهنود وحكمائهم بدراسة العقائد الهندية ، ولبث حيناً ــ على الأقل ــ يؤمن بمذهب التناسخ ، وخيّب فيه ظن أتباعه من المسلمين حين طهر على الملأ بعلامات دينية هندية على جبهته ؛ فقد كان له شغف بملاطفة أصحاب العقائد كلها ، لذلك تودد إلى الزرادشتيين بأن لبس ما يلبسونه من قميص ومنطقة مقدسين تحت ثيابه ، وانصاع للجانتيين حين طلبوا إليه أن يمتنع عن الصيد ؛ وأن يحرم قتل الحيوان فى أيام معلومة ، ولما سمع بالديانة الجديدة المسماة بالمسيحية ، التى جاءت إلى الهند مع بعثة « جوا » البرتغالية ، أرسل خطاباً إلى هؤلاء المبشرين التابعين لمذهب بولس ، يدعوهم أن يبعثوا له باثنين من علمائهم ، وحدث بعد ذلك أن قدِم جماعةٌ من الجزويت مدينة دلهى ، وحبّبوه فى المسيح حتى أمر كتّابه أن يترجموا له العهدالجديد(١٠٥) وأباح لهؤلاء الجزويت كل حرية فى أن يُنَصّروا من شاءوا بل عهد إليهم بتربية أحد أبنائه ؛ وفى الوقت الذى كان الكاثوليك يفتكون بالبروتستنت فى فرنسا ، والبروتستنت ــ فى عهد اليصابات ــ يفتكون بالكاثوليك فى إنجلترا ، ومحاكم التفتيش تقتل اليهود فى أسبانيا

وتسلبهم أملاكهم و « برونو » يقذف به فى النار فى إيطاليا ، كان « أكبر » يوجه الدعوة إلى ممثلى الديانات كلها فى إمبراطوريته ليعقدوا مؤتمراً ، وتعهد لهم بحفظ السلام بينهم وأصدر المراسيم بوجوب التسامح مع المذاهب كلها والعقائد كلها ، ولكى يقيم الدليل على حياده ، تزوج من نساء البراهمة ومن نساء البوذية ، ومن نساء المسلمين جميعاً .

وكان ألذ ما يمتعه بعد أن بردت فى نفسه جذوة الشباب المضطرمة ، المناقشات الحرة فى العقائد الدينية ، ولقد ترك تعاليم الإسلام الجامدة تركاً تاماً(*) حتى أغضب بحياده هذا فى الحكم رعيته من المسلمين ؛ يقول عنه . سانت « فرانسس زاڤير » فى شيء من المغالاة : « لقد حطم هذا الملك مذهب محمد ، وهاجمه هجوماً بحيث لم يبق له فضيلة واحـــدة ، ولم يعد فى هذه المدينة مسجد أو قرآن — هو كتاب شريعتهم — وأما ما كان هناك من مساجد فقد اتخذوا منها حظائر للخيل أو مخازن » ، ولم يؤمن الملك أقل إيمان بالوحى ، ولم يكن ليصدق شيئاً لا يقوم على صحته برهان من العلم والفلسفة ، وكثيراً ما كان يجمع طائفة من أصدقائه ومن رجال العقائد الدينية المختلفة ثم يأخذ فى مناقشة الدين معهم من مساء الخميس إلى ظهر الجمعة : فإذا ما اعترك فقهاء المسلمين مع قساوسة المسيحيين ، زجرهم قائلا إن الله ينبغى أن يعبد بالعقل لا بالتمسك بوحى مزعوم ، وكان مما قاله ، فجاء شبيهاً بروح كتاب « اليوپانشاد » ، بل ربما كان فى قوله هذا متأثراً « باليوپانشاد » و « كابر » : « كل إنسان يسمى الكائن الأسمى باسم يلائم وجهة نظره ، والواقع أن تسميتنا لما يستحيل علينا إدراكه ضرب من العبث » واقترح بعض المسلمين أن تُختبَر المسيحية إزاء الإسلام بمحنة النار ، وذلك أن يمسك شيخ من شيوخ المسلمين بالقرآن ، وأن يمسك قسيس بالإنجيل ، ثم يخوضان معاً فى النار ، فمن خرج منهما سالماً من الأذى ، اعترف له منادياً فى الأرض بصوت الحق ،

---

(١) إذا كان للمؤلف أن يعجب ما شاء له الإعجاب بنشاط السلطان (أكبر) العقلى ومحاوراته ومحاولاته فى مجال العقيدة فليس من الإنصاف أن يصف ببساطة تعاليم الإسلام بالجمود . (الإدارة الثقافية)

وتصادف أن « أكبر » لم يكن يحب الشيخ المسلم الذى اقترحوه لهذه التجربة، فتحمس للاقتراح ، لكن الجزويت رفضوه لأنه إفك وخروج على الدين ، لا لأنه خطر على حياة من تقع عليه التجربة ، وجعل اللاهوتيون المتنافسون يجتنبون أمثال هذه الاجتماعات شيئاً فشيئاً ، حتى لم يعد يحضرها إلا « أكبر » نفسه مع أصدقائه من أصحاب النظرة العقلية(١٠٦) .

وضاق أكبر ذرعاً بالانقسامات الدينية فى مملكته . وأفزعه الاحتمال بأن تؤدى هذه الديانات المتنافسة إلى تمزيق المملكة بعد موته ، فاستقر رأيه آخر الأمر على أن يكوّن منها ديانة جديدة ، تضم أهم تعاليم العقائد المختلفة فى صورة بسيطة ويحكى لنا المبشر الجزويتى هذا النبأ كما يأتى :

« عقد اجتماعاً دعا إليه كل رجال العلم البارزين والقواد العسكريين فى المدن المجاورة ، لم يستثن أحداً إلا الأب « ردُلْفو » الذى كان من العبث أن ترجو منه شيئاً غير مناصبة هذه الدعوة الدينية العداء ؛ فلما أن اجتمعوا جميعاً أمامه ، خطبهم بأسلوب سياسى ماهر ماكر قائلا :

« إنه لمن الشر فى إمبراطورية يحكمها رأس واحد أن ينقسم الأعضاء بعضهم على بعض وأن يتباينوا فى الرأى . . . ومن ثم نشأ فى البلاد أحزاب بمقدار ما فيها من عقائد دينية ، وإذن فلزام علينا أن ندمج هذه العقائد كلها فى دين واحد ، على نحو يجعلها كلها ممثلة فى هذا الواحد ، وتكون الفائدة الكبرى التى يجنيها كل من هذه الديانات ، أنه لن يخسر شيئاً من جوانبه الحسنة . ثم يكسب كل ما هو حسن فى سائر الديانات ، وبهذا وحده تمجد الله ونهيىء للناس سلامة وللإمبراطورية أمناً(١٠٧) » .

ووافق المجلس مرغماً ، فأصدر « أكبر » مرسوماً يعلن نفسه رئيساً دينياً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهذه الرئاسة الدينية هى أهم ما أثرت به المسيحية على الديانة الجديدة ؛ وكانت هذه العقيدة الجديدة توحيداً يمثل التقاليد الهندية فى التوحيد خير تمثيل ، مضافاً إليه قبس من عبادة

الشمس والنار مأخوذاً من العقيدة الزردشتية ، وفيه عنصر شبيه بالمذهب الجانتى فى إيثاره للامتناع عن أكل اللحوم ، وعُدَّ ذبح الأبقار كبيرة من الكبائر ، فما أشد ما اغتبط لذلك الهندوس ، وما أقل ما اغتبط له المسلمون ؛ وصدر بعدئذ مرسوم يجعل الاقتصار على أكل النبات إلزاماً على الناس جميعاً مدى مائة يوم على الأقل كل عام ، ثم سار مع ميول الوطنيين خطوة أخرى فحرم الثوم والبصل ، وحرم تشييد المساجد وصيام رمضان والحج إلى مكة وغير ذلك من شعائر المسلمين ؛ ولما أراد المسلمون مناهضة هذه المراسيم ، نفى كثير منهم[١٠٨] ، وأقيم وسط «محكمة السلام» فى « فتحبور — سيكرى — » معبد للديانة المتحدة الجديدة (ولا يزال هذا المعبد قائماً) رمزاً للأمل الذى كان يضطرم فى صدر الإمبراطور ، وهو أن يكون أهل البلاد جميعاً — بفضل العقيدة الجديدة — إخواناً يعبدون إلهاً لا يختلف من طائفة إلى طائفة .

ولم يكن النجاح حليف « الدين الإلهى » باعتباره دينا ووجد « أكبر » أن التقاليد أقوى من أن يهدمها بقوله إنه يجل عن الخطأ ؛ نعم إن بضعة آلاف من الناس التفوا حول الدين الجديد ، كان معظمهم ممن يريدون من وراء ذلك اكتساب حظوة عند الدولة ، لكن الأغلبية العظمى ما زالت مستمسكة بآلهتها الموروثة ؛ وأما من الوجهة السياسية فقد كان لخطته الدينية بعض النتائج المعينة ؛ فلئن كان « أكبر » بوحيه الدينى الجديد قد أبدى شيئاً من الأنانية ومن الإسراف ، فقد عوّض عن ذلك خير العوض بإلغائه لضريبة الرؤوس وضريبة الحج المفروضتين على الهندوس ، وبإطلاقه الحرية للعقائد الدينية كلها(*) ، وبإضعافه لروح التعصب الدينى والجنسى وما يتبع ذلك من جمود الرأى وانقسام الطوائف ؛ ولقد كسب إلى جانبه بفضل دينه الجديد ولاء الهندوس ، حتى أولئك الذين لم يعتنقوا منهم تلك العقيدة الجديدة ، فاستطاع بذلك أن يحقق غايته الرئيسية إلى حد بعيد ، وأعنى بها الوحدة السياسية للبلاد .

(*) إذا استثنينا اضطهاد الإسلام لفترة من الزمن (١٥٨٢ — ٥) .

لكن هذا « الدين الإلهى » كان مصدر كراهية شديدة له فى نفوس إخوانه فى الإسلام ، حتى لقد انتهى الأمر بهم مرة إلى شق عصا الطاعة علناً ، وإثارة الأمير « جهان كير » على أبيه بحيث أخذ يدبر له المكائد خفية ؛ وكان مما أثار القلق فى نفس الأمر أن « أكبر » قد ظل يحكم البلاد أربعين عاماً ، وأن بنيته لم تزل من القوة بحيث لا أمل فى موت قريب يصيبه ، لهذا حشد « جهان كير » جيشاً من ثلاثين ألف فارس ، وقتل « أبا الفضل » مؤرخ القصر وأحبَّ الأصدقاء إلى نفس الملك ، ثم أعلن نفسه إمبراطوراً ، لكن « أكبر » حمل الأمير الشاب على التسليم ، وعفا عنه بعد يوم واحد ، غير أن خيانة الابن لأبيه عملت على قتل أمه وقتل صديقه ، وحطمت قوته النفسية ، وتركته فريسة هينة « للعدو الأعظم » حتى لقد تنكر له أبناؤه فى أواخر أيامه وبذلوا جهدهم كله فى النزاع على العرش ، ومات « أكبر » فلم يكن إلى جانبه إلا طائفة قليلة من أصدقائه المقربين — مات بمرض الديسنتاريا ، أو مات مسموماً بتدبير « جهان كير » على اختلاف الآراء فى ذلك ، وجاء الشيوخ لديفيون إلى فراش الموت يحاولون أن يردوه إلى الإسلام ، لكنهم منوا بالفشل ، وهكذا « قضى الملك دون أن يجد من يصلى على روحه بين أنصار أية عقيدة أو مذهب »(١٠٩) ولم يشيِّع جنازته عدد كبير من الناس ، فكانت جنازته متواضعة ولبس أبناؤه ورجال حاشيته ثياب الحداد بمناسبة موته ، لكنهم خلعوها فى مساء اليوم نفسه ، فرحين بوراثتهم للملك من بعده فكان موته موتاً مريراً ، مع أنه أعدل وأحكم حاكم شهدته آسيا فى كل عصورها .

الفصل الثامن

تدهور المغول

بناء العظماء – جهان كير – شاه جهان – عظمته – سقوطه – أورنجزيب – تعصبه – موته – قدوم البريطانيين

عزّ على الأبناء الذين ظلوا يرقبون موته فى صبر نافذ أن يبقوا للإمبراطورية على وحدتها ، تلك الإمبراطورية التى خلقها نبوغه خلقاً ، فلماذا يحدث غالباً أن ينسل عظماء الرجال سلالة متوسطة القدرات والمواهب ؟ أيكون ذلك لأن البذور التى كانت قد أنتجت هؤلاء العظماء – أعنى امتزاج عناصر الأسلاف وممكنات البيئة الحيوية – إنما سارت مدفوعة بالمصادفة وحدها ، فمن الشطط أن نتوقع لها عودة إلى الظهور من جديد ؟ أم يكون ذلك لأن العبقرى يستنفد فى تفكيره وفى جهوده قوة كان يمكن أن يوجهها نحو رعاية أبنائه ، وذلك لا يبقى لورثته من بعده من دمه إلا أضعفه ؟ أم يكون ذلك لأن الأبناء ينحلون فى ظل النعمة واليسار ، فتحرمهم بحبوحة العيش فى سنهم الباكر الحوافز نحو الطموح والرقى ؟

على أن « جهان كير » لم يكن متوسط القدرات والمواهب بقدر ما كان منحلاًّ قادراً ؛ فقد ولد لأب تركى وأميرة هندية ، وانفتحت الفرص كلها التى تسنح لولى العهد ، فانغمس فى الخمر والدعارة ، وأطلق لنفسه العنان فى التمتع السّاديّ بالقسوة على الآخرين ، وقد كان هذا الميل مجبولا فى فطرة أسلافه « بابور » و « همايون » و « أكبر » لكنهم دسّوه دساً فى دمائهم التترية ، فكان يمتعه أن يرى الناس يُسْلَخونَ أحياء ، أو تنْفُذُ فيهم « الخوازيق » أو يقذفون إلى الفيلة تمزّقهم تمزيقاً : وهو يروى لنا فى « مذكراته » أن سائسه

وطائفة من الخدم قدموا ذات يوم إلى ساحة صيده ، وكانوا من عدم الحذر بحيث أدى ظهورهم هناك إلى فزع الطرائد التى كان يتربص لها فى صيده ، حتى أفلتت منه تلك الطرائد ؛ فأمر بالسائس أن يقتل ، وبخدم السائس أن تخلخل رُكبهم فيعيشوا أعمارهم كساحاً ؛ وهو يقول إنه بعد أن أشرف على تنفيذ أمره هذا « مضى صيده »(١١٠) ، ولما تآمر عليه ابنه « خسرو » جاء بسبعمائة من أنصار الثائر وأنفذ فيهم « الخوازيق » وصفّهم صفاً على امتداد الشوارع فى لاهور ، وهو يذكر لنا فى نشوة من السرور كم انقضى على هؤلاء الرجال من زمن حتى فاضت أرواحهم(١١١) ، وكان له حريم من ستة آلاف امرأة يرعين له حياته الجنسية(١١٢) لكنه فيما بعد انصرف إلى زوجة مفضلة ، هى « نورجهان »(*) ، التى ظفر بها بقتل زوجها ؛ وكان يسود حكومته عدل محايد لكنه قاس ؛ غير أنه إلى جانب ذلك قد أسرف فى نفقاته إسرافاً أبهظ أمة كانت قد أصبحت أغنى أمم الأرض طرا بفضل ما أبداه « أكبر » فى سياسته لها من حكمة ، وما أسداه عليها أمن طال أمده أعواماً كثيرة .

ولما دنا عهد « جهان كير » من ختامه ، زاد الرجل انغماساً فى خمره ، وأهمل واجباته الرسمية فى الحكومة ، فكان من الطبيعى أن تنشأ المؤامرات لملء مكانه ، وحدث فعلا سنة ١٦٢٢ أن حاول ابنه « جهان » أن يعتلى العرش ، ثم لما فاضت روح « جهان كير » جاء « جهان » هذا مسرعاً من الدكن حيث كان مختفياً ، وأعلن نفسه إمبراطوراً ، وقتل كل إخوته ليضمن لنفسه راحة البال ؛ وقد ورث عن أبيه صفات الإسراف وضيق الصدر والقسوة ؛ فأخذت نفقات قصره والرواتب العالية التى كان يتقضاها موظفوه الكثيرون تزداد نسبتها بالقياس إلى دخل الأمة التى كانت تنتجه لها صناعة مزدهرة وتجارة نافقة ؛ وبعد التسامح الدينى الذى أبداه « أكبر » وعدم المبالاة التى

(*) معناها « نور العالم » وهى تسمى كذلك نور محل ومعناها « نور القصر » جهان جير معناها « فاتح العالم » وشاه جهان بالطبع معناها « ملك العالم » .

أظهرها « جهان كير » جاء « جهان » فعاد إلى العقيدة الإسلامية ، واضطهد المسيحيين ، وراح يحطم أضرحة الهندوس تحطيما واسع النطاق لا يعرف إلى الرحمة سبيلا :

وعوّض شاه جهان بعض نقائصه بسخائه لأصدقائه ، وكرمه للفقراء ، وبذوقه وتحمسه للفن مما حفزه إلى تزيين الهند بأجمل فن معمارى شهدته فى تاريخها السابق كله ، ثم بإخلاصه لزوجته « ممتاز محل » — ومعناها « زينة القصر » — ولقد تزوج منها وهو فى سن الحادية والعشرين ، بعد أن أنجب طفلين من خليلة أخرى ، وأنجبت « ممتاز » لزوجها الذى لم يعرف الكلل أربعة عشر طفلا فى ثمانية عشر عاماً ، ثم قضت نحبها فى سن التاسعة والثلاثين ، وهى تلد آخر هؤلاء الأبناء ، فأقام شاه « جهان » « تاج محل » وهو آية بلغت حد الكمال ، أقامه تخليداً لذكراها وذكرى خصوبتها ، ثم انتكس بعدئذ إلى دعارة مخجلة(١١٣) ، وهذا القبر الذى هو أجمل قبور الدنيا جميعاً ، إن هو إلا واحد من مائة آية فنية شيدها « جهان » ، خصوصاً ما شيده منها فى « أجرا » وفى « دلهى الجديدة » التى نمت تحت إشرافه ، وإن ما كلفته هذه القصور من مال ، وما غرقت فيه حاشية القصر من بذخ ، وما استنفده « عرش الطاووس » من أحجار كريمة(*) ليدل بعض الدلالة على ما فرض على الناس فى سبيل ذلك من ضريبة جاءت على الهند خراباً ، ومع ذلك كله ، ورغم ما شهدته الهند إبان عهد « شاه جهان » من مجاعة هى أسوأ ما مرّ بها فى تاريخها من مجاعات ، فقد كانت أعوامه الثلاثون التى قضاها فى الحكم بمثابة الأوج

(*) يتألف هذا العرش الذى تطلبت صناعته سبعة أعوام ، من جواهر ومعادن ثمينة وأحجار كريمة ، ولا شىء غير هذه ، فقوائمه الأربع من ذهب ، ويحمل سقفه المطلى بالميناء اثنا عشر عموداً من الزمرد ، وعلى كل عمود طاووسان مغطيان بالجواهر ، وبين كل طاووسين شجرة يغطيها الماس والزمرد والياقوت واللآلئ ، وبلغ مجموع التكاليف أكثر من سبعة ملايين ريال ، ولقد استولى « نادر شاه » على هذا العرش ونقله إلى فارس (١٧٣٩) وهناك أخذت أجزاؤه تنتزع شيئاً فشيئاً لتسد نفقات الأسرة المالكة فى فارس(١١٤) .

فى ازدهار الهند وعلو مكانتها ، لقد كان هذا الملك الشامخ بأنفه حاكماً قديراً ، ولئن أهلك أنفساً كثيرة فى حروبه الخارجية ، فقد هيأ لبلاده جيلا كاملا من السلام ، كتب حاكم بريطانى عظيم لبمباى ، هو « مونتستيوارت إلْفِنْستُون » يقول :

« إن من ينظر إلى الهند فى حالتها الراهنة قد يميل إلى الظن بأن الكتَّاب الوطنيين إنما يسرفون فى وصف ثراء البلاد قديماً ؛ لكن المدن المهجورة والقصور الخاوية والقنوات المسدودة التى لا نزال نراها ، بما هناك من خزانات كبرى وجسور فى وسط الغابات ، والطرق المتهدمة والآبار ومحطات القوافل التى كانت على امتداد الطرق الملكية ؛ كل ذلك يؤيد شهادة الرحالة المعاصرين بحيث يميل بنا إلى العقيدة بأن هؤلاء المؤرخين كانوا يقيمون أقوالهم على سند صحيح »(٩١٥)

كان « جهان » قد بدأ حكمه بقتل إخوته ، لكن فاته أن يقتل أبناءه كذلك فكُتب لأحد هؤلاء الأبناء أن يخلعه عن العرش وذلك هو « أورنجزيب » الذى أثار ثورة سنة ١٦٥٧ وجاء زاحفاً من الدكن ؛ فأمر الشاه ــ شأنه فى هذا شأن داود ــ أمر قواده أن يهزموا الجيش الثائر على أن يقتلوا ابنه إن وجدوا إلى إنقاذ حياته من سبيل ؛ لكن « أورنجزيب » غلب جميع الجيوش التى أرسلت لمحاربته ، وألقى القبض على أبيه وسجنه فى « حصن أجرا » حيث لبث الملك المخلوع تسعة أعوام يعانى مُرَّ العذاب ، لم يزره ابنه فى سجنه قط ، ولم يكن فى جواره من يرعاه سوى ابنته المخلصة « جهانارا » ، وكان ينفق أيامه جالساً فى برج الياسمين » مرسلا بصره عَبْرَ « جمنة » إلى حيث ترقد زوجته الحبيبة « ممتاز » فى قبرها المزدان بالجواهر .

على أن هذا الابن الذى خلع أباه على هذا النحو القاسى ، من أعظم القديسين فى تاريخ الإسلام ، بل ربما كان أمير الأباطرة المغول جميعاً بما كان ينفرد به من صفات ؛ فشيوخ الدين الذين تولوا تنشئته صبغوه بدين صبغاً حتى لقد فكر هذا الأمير الشاب يوماً فى أن ينفض يده من الإمبراطورية

بل من العالم كله ، ليعتزل الدنيا راهباً متعبداً ؛ ولبث حياته كلها – رغم طغيانه ودهاء سياسته وتوهمه بأن الأخلاق لا تكون إلا فى مذهبه الدينى – لبث حياته كلها رغم ذلك مسلماً ورعاً ، يقيم الصلاة وينفق فيها وقتاً طويلا ، ويحفظ القرآن كله ، ويجاهد فى قتال الكفار ؛ وما أكثر ما قضى من ساعات يومه فى عبادته ، وما قضى من أيام حياته صائماً ؛ وكان فى معظم الأحيان يخلص فى أداء شعائر دينه إخلاصه فى الدعوة إليها ؛ نعم لقد كان فى السياسة بارداً يقدر عواقب الأمور تقديراً دقيقاً ، وله قدرة على الكذب الماهر فى سبيل بلاده وربه ؛ لكنه مع ذلك كان أقل المغول قسوة وألطفهم مزاجاً ؛ قل القتل فى عهده ، وكاد يستغنى عن اصطناع العقاب فى محاكمة المجرمين ؛ وكانت شخصيته متسقة الجوانب فتواضع فى عزة وصبر فى وجه المعتدى ، وهدوء نفس فى أوقات المحنة ؛ وامتنع عن كل ما يحرمه دينه من ألوان الطعام والشراب وأسباب الترف امتناعاً كان يرقبه فيه ضميره ؛ وعلى الرغم من براعته فى عزف الموسيقى ، أقلع عنها لأنها ضرب من اللذة الحسية والظاهر أنه نفــذ ما صمم عليه وهو ألا ينفق على نفسه إلا ما كسبت يداه بالعمل(١١٦) فكأنه كان بمثابة القديس أوغسطين أجلس على العرش .

كان « شاه جهان » قد خصص نصف دخله لترقية العمارة وغيرها من الفنون ، أما « أورنجزيب » فلم يعبأ بالفنون ، وهدم ما فيها من آثار « الكفر » مدفوعاً بتعصب دينى ساذج ، وظل خلال نصف القرن الذى حكم البلاد فيه ، يحارب فى سبيل محو الديانات كلها من الهند إلا ديانته ؛ وأمر عماله فى الأقاليم وغيرهم من أتباعه أن يقوضوا كل المعابد التى تتبع الهندوس أو المسيحيين ، وأن يحطموا الأصنام جميعاً ، وأن يغلقوا مدارس الهندوس بغير استثناء ، فكان من جراء ذلك أنه فى عام واحد (١٦٧٩ – ٨٠) هدم ستة وستين معبداً فى « عنبر » وحدها ، وثلاثة وستين معبداً فى « شيتور » ، ومائة وثلاثة وعشرين معبداً فى « أودايبور(١١٧) وأقام مسجداً إسلامياً(١١٨) فى مكان

معبد كان قائماً فى بنارس وكان موضع قدسية خاصة عند الهندوس ، بغية الإساءة المتعمدة إليهم ، وحرم إقامة الشعائر الهندوسية علناً ، وفرض ضريبة فادحة على كل هندى لم يعتنق الإسلام(١١٩) ، فكان من نتيجة هذا التعصب الدينى أن خربت ألوف المعابد التى كان يتمثل فى بنائها ، أو تحتوى داخل جدرانها فنون الهند مدى ألف عام ، فيستحيل علينا اليوم إذا ما أرسلنا الأبصار فى جنبات الهند ، أن نعلم شيئاً مما كان لها من جلال وجمال .

استطاع « أورنجزيب » أن يحوّل حفنة من جبناء الهندوسيين إلى الإسلام لكنه حطم أسرته وبلاده معاً ، ولئن عده بعض المسلمين على أنه من القديسين ، فقد عده ملايين العشب الهندى الذى أخرست ألسنتهم وأرعبت قلوبهم ، شيطاناً رجيما ، وفروا من جباة ضرائبه وتضرعوا إلى الله داعين له بالموت ، نعم بلغت الإمبراطورية المغولية فى الهند أثناء حكمه أوج رفعتها ، إذ امتدت رقعتها إلى بطاح الدكن ، لكنها كانت قوية لا تقيم أساسها على حب الشعب ، وكان لا بد لها أن تنهار عند أول لمسة معادية قوية ، حتى لقد بدأ الإمبراطور نفسه فى أواخر سنيه يتبين أنه قد جلب الدمار إلى تراث آبائه بورعه الضيق الأفق ، وإن ما كتبه فى فراش موته من خطابات ، ليُعدّ وثائق تساق لمأساتها ، يقول فيها :

« لست أدرى من أنا ، ولا إلى أين يكون مصيرى ولا أعلم ماذا عساه أن يصيب هذا الآثم الملىء بالذنوب ... لقد انقضت أعوامى بغير غناء ، كان الله ماثلا فى قلبى ، لكن عينى المظلمتين لم يشهدا نوره . . ليس لى فى المستقبل رجاء ، لقد ذهبت عنى الحمى ، لكن لم يعد لى من الجسد إلا إهابه لقــد كنت كبير الإثم ولست أدرى أى عذاب أنا ملاقيه . . . . . وعليك سلام الله(١٢٠) » .

وأمر قبل موته أن تكون جنازته بسيطة إلى حد الزهد ، وألا ينفق فى كفنه إلا الروبيات الأربع التى كسبها بحياكة الطواقى ، وأن يغطى نعشه بقطعة

من « الحيش » الساذج ؛ وترك للفقراء ثلاثمائة روبية كسبها بنسخه صورة من القرآن(١٢١)، ومات وعمره تسعة وثمانون عاماً ، بعد أن عُمّر على الأرض أمداً أكثر جداً مما أراد له أهل الأرض أن يعيش .

ولم تمض بعد موته سبعة عشر عاماً حتى تحطمت إمبراطوريته إرباً إرباً ؛ وكان ما كسبه « أكبر » بحكمته من مناصرة الناس للحكومة ، قد أضاعه « جهان كير » بقسوته ، و « جهان » بإسرافه و « أورنجزيب» بتعصبه ؛ وكانت الأقلية المسلمة قد انهدمت قواها بحرارة الهند ، وفقدت النخوة العسكرية والقوة الجسدية التي كانت لها أيام شبابها ، ولم تأت إليها حملات جديدة من الشمال تشد أزر قواها المنهارة ، ثم حدث فى الوقت نفسه أن بعثت جزيرة صغيرة نائية فى الغرب بطائفة من تجارها لتحصد ما فى الهند من كنوز ، ولم تلبث بعدئذ أن أرسلت مدافعها لتستولى على هذه الإمبراطورية الفسيحة الأرجاء ، التى تعاون فيها الهندوس والمسلمون على بنيان حضارة من حضارات التاريخ الكبرى .

الباب السابع عشر

حياة الشعب (*)

الفصل الأول

منتجو الثروة

البداية فى الغابة – الزراعة – التعدين – الصناعات اليدوية – التجارة – المال – الضرائب – المجاعات – الفقر والغنى

لم تتلق تربة الهند بذور المدنية عن رضى ، فقد كان شطر عظيم منها تغطيه الغابات التى تسكنها وتذود عنها سباع ونمور وفيلة وثعابين وغيرها من الكائنات الفردية غير الاجتماعية التى تزدرى المدنية على مذهب روسو ؛ فقام صراع حيوى لانتزاع الأرض من هذه الأعداء ، ودام الصراع متخفيا وراء ستار الحركات الاقتصادية والسياسية جميعاً ؛ فقد كان « أكبر » يصيد النمور بالقرب من « مأثوره » ويمسك بالفيلة المتوحشة فى أماكن كثيرة تخلو منها اليوم خلو تاماً ؛ وقد كنت تصادف الأسد إبان العصور الفيدية أينما سرت فى الشمال الغربى من الهند أو فى أجزائها الوسطى ، أما اليوم فلا يكاد يوجد فى شبه الجزيرة كلها ؛ ولكن الثعبان وصنوف الحشرات لا تزال هناك ماضية فى حربها ؛ ففى سنة ١٩٢٦ فتكت الحيوانات المفترسة من الهنود بما يقرب من ألفين (من بين هؤلاء ٨٧٥ قتلتهم النمور الضارية فى أرجاء البلاد ، أما سم الأفاعى فقد أودى بعشرين ألفاً من الهنود ذلك العام(١) .

(*) ينطبق التحليل الآتى إلى حد كبير جداً على الهند بعد عصر الفيدا وقبل الحكم البريطانى ؛ وليذكر القارىء أن الهند اليوم فى تغير دائم ، وأن النظم والأخلاق وأساليب العيش التى كانت تميزها فيما مضى ، قد تكون فى طريقها إلى الزوال اليوم .

ولما خلصت الأرض على مر الزمن من الكواسر ، تحولت إلى حقول يزرع فيها الأرز والقطانى والذرة والخضر والفواكه ؛ فلقد رضيت الكثرة الغالبة من السكان خلال الشطر الأعظم من تاريخ الهند بعيش متواضع قوامه هذه الأغذية الطبيعيـــة ، وكانوا يخففون اللحم والسمك والطيور لطائفتى المنبوذين والأغنياء(*)(٤) ، ولكى يجعلوا طعامهم أشهى – أو ربما أرادوا معونة أفروديت(٣) – زرعوا وأكلوا مقداراً غير مألوف فى سائر البلاد من التوابل ، مثل البهار الهندى والزنجبيل والقرنفل والقرفة ، ولقد صادفت هذه التوابل تقديراً عظيما عند الأوروبيين حتى لقد انطلقوا فى البحار سعياً وراءها فوقعوا على نصف الكرة الأرضية الذى كان مجهولا ، مع أننا جميعاً نظن أن أمريكا قد كشفت لتكون للحب مسرحاً ، كانت الأرض فى العصور الڤيدية ملكاً للشعب فى الهند(٤) ومنذ أيام « شاندرا جوپتا موريا » أصبح العرف بين الملاك أن يطالبوا لأنفسهم بملكية الأرض كلها ، ثم يؤجرونها للزراع مقابل أجر وضريبة يدفعان كل عام(٦) وكان الرى فى العادة من واجبات الحكومة ، ولقد ظل أحد السدود التى شيدها « شاندرا جوپتا » حتى سنة ١٥٠ ميلادية ، ولا نزال نشاهد آثار القنوات القديمة فى شتى أرجاء الهند ، كما نشاهد آثار البحيرة التى احتفرها احتفاراً « راج سنج » – راجپوت رانا فى موار – لتكون خزاناً لمياه الرى (١٦٦١) وأحاطها بحائط من المرمر طوله اثنا عشر ميلا(٧) .

والظاهر أن قد كان الهنود أول شعب استنجم الذهب(٨) فيحدثنا هيرودوت(٩) والمجسطى(١٠٤) عن « النمل الكبير الذى يحفر الأرض طلباً للذهب ، وهو أصغر قليلا فى حجمه من الكلاب ؛ لكنه أكبر من الثعالب » وقد عاون هذا النمل عمال المناجم فى إخراجهم للذهب ، وذلك حين يخدش

(*) كانت ڤيجايانا جار شذوذاً فى القاعدة ، لأن أهلها كانوا يأكلون لحوم الطير والحيوان (ويحرمون منها الثيرة والأبقار) كما يأكلون الضب والفئران والقطط(٤) .

الرمل فيظهر الذهب الدفين (*) ولقد كانت الهند مصدراً لكثير من الذهب الذى استخدم فى إمبراطورية فارس فى القرن الخامس قبل الميلاد ، كذلك استنجمت هناك الفضة والنحاس والرصاص والقصدير والزنك والحديد — وكان استنجام الحديد فى وقت باكر من التاريخ إذ كان فى سنة ١٥٠٠ قبل الميلاد[١١] ؛ وارتقت صناعة طرق الحديد وصبه فى الهند قبل ظهورها المعروف لنا فى أوربا بزمن طويل ؛ فمثلا أقام « فكرامادتيا » (حوالى سنة ٣٨٠ ميلادية) فى دلهى عموداً من حديد لا يزال محتفظاً ببريقه حتى اليوم ، بعد أن انقضى عليه خمسة عشر قرناً ؛ ولا يزال سر احتفاظه ببريقه من عوامل الصدأ والتآكل ، الذى يرجع إلى نوع المعدن ذاته أو إلى طريقة طرقه وصبه ، لا يزال ذلك لغزاً يحير علم المعادن الحديث[١٢] : وقد كان صهر الحديد فى أفران صغيرة توقد بالفحم من كبرى صناعات الهند قبل الغزو الأوربى لتلك البلاد[١٣] لكن هذه الصناعة الهندية لم تصمد لمقاومة مثيلتها فى أوربا ، لأن الثورة الصناعية فى أوربا علمتها كيف تؤدى هذه الصناعة بنفقات قليلة وعلى نطاق واسع ، ولم يعد الناس من جديد إلى استغلال الموارد المعدنية الغنية فى الهند واستكشافها إلا فى يومنا هذا[١٤] .

وظهرت زراعة القطن فى الهند فى عصر سابق لظهوره فى أى بلد آخر ، والأرجح أنه كان ينسج قماشاً فى « موهنجو دارو »[١٥] يقول هيرودوت فى نص هو أقدم ما بين أيدينا من مراجع عن القطن ، يقول فى جهل ممتع : « وهناك أشجار حوشية تثمر الصوف بدل الفاكهة ، وصوفها يفوق صوف الأغنام جودة وجمالا ؛ ويصنع الهنود ثيابهم من هذه الأشجار »[١٦] ، فلما شن الرومان حروبهم فى الشرق الأدنى ؛ عرفوا هذا « الصوف » الذى تثمره الأشجار[١٧] ؛ وروى لنا الرحالة العرب الذين زاروا الهند فى القرن التاسع بأنه « فى هذه البلاد يصنع الناس أثواباً يبلغون بها درجة من الكمال لا تصادف

(*) لسنا ندرى ما قصة هذا النمل ، لكن الأرجح عندنا أن المقصود حيوانات آكلة للنمل ، لا النمل ذاته .

لها مثيلا فى أى مكان آخر — فهى من الحياكة والغزل على درجة من الرقة تسمح لك أن تُنْفذ الثوب من خاتم متوسط الحجم »[١٨] ، ونقل العرب فى العصر الوسيط هذا الفن عن الهند ، ومن الكلمة العربية « قطن » أخذنا نحن كلمتنا الإنجليزية[١٩] وكلمة « موسلين » أطلقت بادئ ذى بدء على الغزل الرقيق الذى كان يصنع فى الموصل على غرار النماذج الهندية ، وكذلك كلمة « كالكو » (أى البَفْتة) أطلقت على مسماها لأن هذا الصنف من القماش جاءنا لأول مرة (١٦٣١) من مدينة كلكتا الواقعة على شواطىء الهند الجنوبية الغربية ؛ ويحدثنا « ماركوپولو » عن « جوجارات » فى سنة ١٢٩٣ ميلادية فيقول : « إنهم هنا يطرزون بالوشى على نحو من الدقة لا يبلغه أى بلد من بلاد العالم »[٢٠] وما تزال « شيلان » كشمير و « سجاجيد » الهند شاهدة حتى اليوم على براعة النسج الهندى من حيث حبك الديباجة وتصميم الزخارف[*] ، على أن النسج لا يعدو أن يكون واحداً من صناعات يدوية كثيرة فى الهند ، والنساجون إن هم إلا فئة واحدة من فئات الصناعة والتجارة التى أشرفت على تنظيم الصناعة فى الهند وإخضاعها لقواعد وأصول ، ونظرت أوربا إلى الهنود نظرتها إلى الخبراء فى كل ضروب الصناعة اليدوية تقريبا — صناعة الخشب وصناعة العاج وصناعة المعادن وتبييض القماش والصباغة والدبغ وصناعة الصابون ونفخ الزجاج والبارود والصواريخ النارية والأسمنت ؛ وغيرها[٢١] واستوردت الصين من الهند مناظير سنة ١٢٦٠ ميلادية ويصف لنا ، « برتييه » الرحالة الذى جاب الهند فى القرن السابع عشر يصف لنا الهند بأنها تطِنُّ بأصوات الصناعة طنيناً ؛ وكذلك رأى « فِتْشى » سنة ١٥٨٥ أسطولا من مائة وثمانين مركباً تحمل متنوعات شتى من السلع على نهر جمنة .

(*) راجع السجادة الحمراء التى ترجع إلى القرن السابع عشر فى الهند ، والتى أهداها مستر چ . ب مورجن لمتحف الفن العاصمى (غرفة د ٣)

وازدهرت التجارة الداخلية ، حتى لقد كانت جوانب الطرقات — وما تزال — أسواقاً للبيع والشراء ؛ أما تجارة الهند الخارجية فهى من القدم مثل تاريخها[٢٢] فهناك آثار وجدناها فى سومر وفى مصر تدل على تبادل تجارى بين هذين القطرين والهند ، فى عهد ليس أحدث تاريخاً من سنة ٣٠٠٠ قبل الميلاد[٢٣] ؛ وازدهرت التجارة بين بابل والهند عن طريق الخليج الفارسى بين عامى ٧٠٠ ، ٤٨٠ قبل الميلاد ؛ ومن يدرى فلعل « العاج والقردة والطواويس » التى جاء بها سليمان ، إنما جاءت من المورد نفسه وعن نفس الطريق ؛ وأخذت سفن الهند تشق البحار إلى بورما والصين فى عهد « شاندرا جوبتا » وازدحمت أسواق الهند « الدراڤيدية » بالتجار اليونان الذين أطلق عليهم الهنود اسم « ياڤانا » (أى الأيونيين) ، وكان ذلك فى القرون التى سبقت والتى لحقت مولد المسيح[٢٤] ؛ وكذلك اعتمدت روما فى أيام ترفها المادى ، على الهند فى استيراد التوابل والعطور والدهون ، ودفعت أثماناً عالية فيما ابتاعته من الهند من حرير ووشى وموصلى وأثواب الذهب ، حتى لقد اتهم « پلنى » روما بالإسراف لأنها كانت تنفق كل عام خمسة ملايين دولار على ما تستورده من الهند من أسباب الترف ؛ وكانت روما تستعين كذلك بالفهود والنمور والفيلة التى تأتى بها من الهند، على إقامة ألعابها فى المصارعة ، وتأدية طقوس القرابين عند الكولوسيوم[٢٥] ؛ وما حاربت روما الحرب البارثية إلا ليظل لها طريق التجارة إلى الهند مفتوحاً ؛ ثم حدث فى القرن السابع أن استولى العرب على فارس ومصر ، ومنذ ذلك الحين أخذت التجارة بين أوروبا وآسيا تمر خلال أيدى المسلمين ، ومن ثم قامت الحروب الصليبية ، وظهر كولمبس ، وانتعشت التجارة الخارجية من جديد فى ظل المغول ؛ ولهذا ازدهرت بالغنى مدينة البندقية ومدينة جنوا وغيرهما من المدن الإيطالية ، بسبب قيامها بما تقوم به الموانى للتجارة الأوروبية مع الهند والشرق ؛ وإن النهضة الأوروبية لتدين للثروة التى جاءت بها هذه التجارة ، أكثر مما تدين للمخطوطات التى جاء بها اليونان إلى إيطاليا ؛ وكان

« لأكبر » إدارة بحرية تشرف على بناء السفن وتنظم حركة الملاحة فى المحيطات فاشتهرت موانى بنغال والسند ببناء السفن ، وبلغت تلك الموانى بهذه الصناعة حداً من الإتقان حدا بسلطان القسطنطينية أن يصنع سفنه هناك بدل صناعتها فى الإسكندرية ، لقلة النفقات هناك ؛ بل إن « شركة الهند الشرقية » ذاتها بنت كثيراً من سفنها فى موانى البنغال(٢٦) .

واستغرق تطور النقد الضرورى لتيسر هذه التجارة عدة قرون ؛ ففى أيام بوذا كانت قطع النقد مستطيلة الشكل غليظة الصنعة ، وكانت تصدرها سلطات اقتصادية وسياسية مختلفة ، ولم تصل إلى الهند مرحلة النقد الذى تضمن الحكومة قيمته إلا فى القرن الرابع قبل الميلاد ، بتأثير فارس واليونان(٢٧) فأصدر « شرشاه » قطعاً نقدية جميلة الشكل من النحاس والفضة والذهب ، جعل الروبية العملة الأساسية فى أرجاء المملكة(٢٨) .

وفى عهد « أكبر » و « جهان كير » كانت قطع النقود فى الهند أرقى من مثيلاتها فى أية دولة أوربية حديثة من حيث تصميم شكلها من الوجهة الفنية ، وصفاء معدنها(٢٩) ، وكما كانت الحال فى أوروبا فى العصور الوسطى ، كذلك كانت فى الهند فى تلك العصور ، من أن نمو الصناعة والتجارة قد عاقته هنا وهناك كراهة دينية للربا .

يقول المجسطى : « إن الهنود لا يقرضون مالهم بالربا ولا هم يعرفون كيف يقترضون ؛ وإنه لما يجافى الأوضاع المقررة عند الهندى أن يقترف الخطأ فى حق غيره أو أن يحتمل الإيذاء من غيره ، ولهذا تراهم لا يبرمون عقوداً ولا يطلبون الضمانات(٣٠) » .

فإذا ما عجز الهندى عن استغلال ما ادخره فى مشروعاته التى يقوم بها بنفسه ، آثر أن يخفيه أو أن يشترى به جواهر لكونها ثروة يسهل إخفاؤها(٣١) ، ولعل عجزهم هذا عن اصطناع نظام ييسر القروض كان مما عاون « الثورة الصناعية » أن تمهد سبيل السيطرة الأوروبية على آسيا ؛ ومع ذلك فعلى الرغم

من كراهة البراهمة للاقتراض ، أخذت عمليات الاقتراض تزداد شيئاً فشيئاً ، وكانت نسبة الربح تختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها المقترض من اثنى عشرة إلى ستين في المائة ، وكان المتوسط في جملته عشرين في المائة[٣٢] ، ولم يكن الإفلاس يتخذ وسيلة لتصفية الديون ، وإذا مات متدين عن دين ، كان على أبنائه وأبناء أبنائه إلى الجيل السادس أن ينوبوا عنه في الوفاء بذلك الدين[٣٣] :

وفرضت ضرائب باهظة على الزراعة والتجارة تدعيما لأركان الحكومة ، وكان على الفلاح أن يتنازل من محصوله عن مقدار يتراوح بين سدسه ونصفه ، وكذلك فرضت ضرائب كثيرة على تبادل السلع وإنتاجها كما كانت الحال في أوروبا في عصورها الوسطى ، وفي أوربا في عصرنا القائم[٣٤] ، وجاء « أكبر » فرفع ضريبة الأراضي إلى ثلث المحصول ، لكنه لقاء ذلك ألغى كل صنوف الضرائب الأخرى[٣٥] ، ولئن كانت هذه الضريبة على الأرض باهظة ، إلا أن من حسناتها أنها كانت ترتفع مع ازدهار المحصول وتهبط مع الأزمات ، وإذا ما أصيبت البلاد بمجاعة ، فقد كان الفقراء — على الأقل — يموتون دون أن تفرض عليهم الضرائب ، ولم تَخْلُ البلاد من سني المجاعة حتى في أيام « أكبر » ذات الرخاء (١٥٩٥—٨) ، والظاهر أن مجاعة سنة ١٥٥٦ أدت بالناس إلى أكل اللحوم البشرية وإلى الخراب الشامل ، إذ كانت الطرق رديئة والمواصلات بطيئة الحركة ، فلم يكن يسيراً على فائض منطقة من المناطق أن يطعم أخرى مما أصيب بالقحط .

وكما هي الحال في كل أرجاء العالم ، كان في الهند إذ ذاك تفاوت واسع بين الفقر والغنى ، ولكنه لم يبلغ ما يبلغه اليوم في الهند أو أمريكا ، ففي أسفل السُّلَّم كانت هناك أقلية صغيرة من العبيد ، ويتلوهم صعوداً فئة « الشودرا » الذين لم يكونوا عبيداً بقدر ما كانوا مأجورين على عملهم ، ولو أن منزلتهم الاجتماعية كأجراء ، كانت تورث ، كما هي الحال في سائر المنازل الاجتماعية

بين الهنود ؛ وكان الفقر الذى وصفه « الأب دِ بنْوَا » (١٨٢٠)[٣٦] نتيجة الخمسين عاماً من الفوضى السياسية ؛ ولو أن حالة الشعب فى ظل المغول كانت مزدهرة نسبياً[٣٧] ، فلئن كانت الأجور متواضعة تتراوح بين ما يساوى ثلاث سنتات (السنت عملة أمريكية تساوى أربع ماليمات) وتسعاً كل يوم فى عهد « أكبر » إلا أن الأثمان كانت بخسة بما يقابل تلك الأجور القليلة ؛ ففى سنة ١٦٠٠ كانت الروبية (وهى تساوى فى المتوسط ٣٢٫٥ سنت (تشترى ١٩٤ رطلا من القمح أو ٢٨٧ رطلا من الشعير ؛ وأما فى سنة ١٩٠١ فلم تكن الروبية تشترى إلا ٢٩ رطلا من القمح أو ٤٤ رطلا من الشعير[٣٨] ؛ ولقد وصَفَ الحالة إنجليزى سكن الهند سنة ١٦١٦ فوصف « وفرة المواد كلها » بأنها « وفرة عظيمة جداً فى طول البلاد وعرضها » .

ثم أضاف إلى ذلك قوله : « إن كل إنسان هناك فى مستطاعه أن يجد زاده من الخبز فى وفرة لا تعرف قحطا[٣٩] » . وقال إنجليزى آخر طاف بالهند فى القرن السابع عشر : « إن نفقاته كانت تبلغ فى المتوسط أربع سنتات كل يوم[٤٠] » .

بلغت ثروة البلاد ذروتها فى عهد « شاندرا جوپتا موريا » و « شاه جهان » فقد ضربت الأمثال فى أرجاء العالم كله بثروة الهند فى ظل ملوك « جوپتا » ؛ وصور « يوان شوانج » مدينة هندية بقوله إنها جميلة تزينها الحدائق وأحواض الماء ، ومعاهد الآداب والفنون ، « وسكانها من ذوى اليسار وبينهم أسَرٌ على ثراء عظيم ؛ وتكثر بالمدينة الفاكهة والأزهار ... وللناس مظهر رقيق يلبسون أردية الحرير اللامعة ، وحديثهم ... واضح يوحى بالمعانى ، وهم منقسمون نصفين متعادلين ، نصف يتبع الأرثوذكسية فى الدين ، ونصف آخر يمقت هذه الرجعية الدينية »[٤١] ، ويقول « إلْفِنْستون » : « إن الممالك الهندية التى ثل المسلمون عروشها كانت من الثراء بحيث كلَّ المؤرخون عن ذكر ما غنمه الغزاة هناك من جواهر هائلة المقدار ونقود كثيرة »[٤٢] ، ووصف « نِكُولو » كونتى » ضفاف الكنج (حوالى سنة ١٤٢٠) فقال إنها تمتلىء بصف من

المدن الزاهرة واحدة فى إثر أخرى ، وكلها حسن التخطيط غنى بالحدائق والبساتين والفضة والذهب والتجارة والصناعة(٤٣) ؛ وكانت خزينة «شاه جهان» مفعمة بما فيها حتى لقد احتفر تحت الأرض غرفتين قويتين ، سعة كل منهما ١٥٠,٠٠٠ قدما مكعبة ، وتكاد تمتلىء بالفضة والذهب(٤٤) ويقول « فنسنت سمث » : « إن الشواهد المعاصرة لذلك الزمن لتقطع باليقين الذى لا يعرف الشك أن سكان الحضر الذين كانوا يسكنون أهم المدن ، كانوا من ذوى اليسار »(٤٥) ، ووصف الرحالة مدينتى « أجرا » و« فتحبور سكرى » بأن كلا منهما أعظم من لندن وأعرض منها ثراء(٤٦) ؛ ولقد ألفى « أنكتيل دُوپرون » نفسه حين طاف بأقاليم « الماهاراتا » سنة ١٧٦٠ « وسط العصر الذهبى ببساطته وسعادته ... فقد كان الناس باسمين أقوياء فى صحة جيدة(٤٧) » ، وزار « كلايف » مرشد أباد سنة ١٧٥٩ فقال إن تلك العاصمة القديمة للبنغال تساوى لندن التى عرفها فى عصره مساحة وعدد سكان وثراء ، وفيها من القصور ما لا تقاس إليه قصور أوربا . ومن الأغنياء رجال لا يدنو منهم غنىٌّ فى لندن(٤٨) ، ويقول « كلايف » : كانت الهند قطراً لا ينفد ثراؤه »(٤٩) ، ولقد حاكمه مجلس النواب على الإسراف فى الأموال التى اغتصبها لنفسه ، فدافع كلايف عن نفسه فى براعة ، إذ جعل يصف الغنى الذى وجد نفسه محاطاً به فى الهند — فمدنٌ غنية تعرض عليه أى مبلغ أراد لينجيها من فوضى النهب ، وأغنياء يفتحون له أسرابها تتكدس فيها الذهب والجواهر أكداساً أكداساً ليأخذ منها ما أراد ، ثم ختم دفاعه قائلا : « إننى فى هذه اللحظة أقف هاهنا دهشاً كيف قنعت بالقليل الذى أخذت »(٥٠) .

الفصل الثانى

تنظيم المجتمع

الملكية – القانون – تشريع مانو – تطور نظام الطبقات – نشأة البراهمة – امتيازاتهم ونفوذهم – واجباتهم – دفاع عن نظام الطبقات

لما كانت الطرق رديئة والمواصلات عسيرة ، كان غزو الهند أيسر من حكمها ؛ فلقد حتَّمت طبيعة سطحها أن تظل هذه البلاد الشبيهة بأن تكون قارة بأسرها ، خليطاً من دويلات مستقل بعضها عن بعض ، حتى جاءتها السكك الحديدية فوصلت ما تفرق من أجزائها ؛ وفى مثل هذه الظروف لا يمكن لحكومة أن تضمن لنفسها البقاء إلا بجيش قوى ؛ ولما كان الجيش بحاجة إلى قائد مستبد الرأى ليحكمه بكلمة منه دون التأثر بفصاحة الكلام يقوله غيره فى شئون السياسة ، فإن صورة الحكومة التى تكونت فى الهند هى الملكية بطبيعة الحال ؛ ولقد تمتع الناس بقدر كبير من الحرية فى ظل الأسرات الحاكمة الوطنية ، وذلك من جهة يرجع إلى الاستقلال الذاتى الذى كانت تتمتع به القرى فى الريف ونقابات العمال فى المدن ، كما يرجع من جهة أخرى إلى القيود التى فرضتها الطبقة الارستقراطية البرهمية على سلطة الملك(٥١) ؛ وإنك لتجد فى قوانين « مانو » تعبيراً عن الأفكار الرئيسية فى الهند عن الملكية ، على الرغم من أن تلك القوانين أقرب إلى التشريع الخلقى منها إلى التشريع القانونى لأوضاع الحياة الجارية ؛ فعندهم أن الملكية ينبغى أن تكون قوية الشكيمة فى حياد ، وأن ترعى مصالح الناس رعاية الوالد لولده(٥٢) ؛ غير أن الحكام المسلمين كانوا أقل مبالاة من أسلافهم الهنود بهذه المثل العليا وهذه القيود ، لأنهم كانوا أقلية فاتحة ، فأقامت حكمها صراحة على تفوقها العسكرى ؛ فيقول مؤرخ مسلم فى وضوح جميل : إن

الجيش هو عدة الحكومة وعتادها[٥٣] » ، وقد كان « أكبر » شذوذاً فى هؤلاء الحكام المسلمين ، لأنه اعتمد قبل كل شىء على رضى الشعب لازدهاره تحت حكومته المستبدة فى اعتدال ورحمة ؛ ولعل حكومته فى ظروفها كانت خير حكومة يمكن قيامها ؛ وأهم عيوبها — كما أسلفنا — هو اعتمادها على شخصية الملك ، لأن السلطة العليا المرتكزة فى يد الحاكم كانت خيراً فى عهد « أكبر » لكنها كانت شراً مستطيراً فى عهد « أورنجزيب » ؛ ولما كان الحكام الأفغان والمغول قد ارتفعوا إلى سلطانهم بالعنف ، فقد كانوا دائماً عرضة إلى الهبوط عن سلطانهم بالاغتيال ، وكادت الحروب التى تُشَنّ ليحلّ ملك مكان آخر ، تكلف من النفقات ما تكلفه الانتخابات فى عصرنا الحديث ، ولو أن تلك الحروب لم تكن عقبة فى سبيل اطراد الحياة الاقتصادية كما هى الحال مع انتخاباتنا اليوم[*] .

لم يكن القانون فى ظل الحكام المسلمين إلا إرادة الإمبراطور أو السلطان ؛ أما فى ظل الملوك الهنود فقد كان مزيجاً مضطرباً من الأوامر الملكية ومن تقاليد القرى وقواعد الطبقات وكان الذى يتولى القضاء رئيس

(*) إن قصة اغتيال ناصر الدين لأبيه غياث الدين سلطان دلهى بالسم (١٥٠١) توضح الفكرة الإسلامية عن الاستيلاء على العرش بطريقة سلمية ، وها هو ذا « جهان كير » الذى لم يدخر وسعاً فى إنزال أبيه « أكبر » عن عرشه ، يقص القصة :

« وبعد ذلك ذهبت إلى البناء الذى يحتوى على أضرحة الحكام الخالجيين ، وكان بينهما قبر ناصر الدين الذى وصم وصمة العار إلى الأبد ، فكلنا يعرف أن هذا المنكود قد ارتقى إلى العرش باغتيال أبيه ، فجرّعه السم مرتين ، واستطاع أبوه فى كلتا الحالتين أن يطهر آثار السم بترياق كان يحمله على ذراعه ؛ وفى المرة الثالثة مزج الإبن قطرات السم بكوب من الشراب وقدمه إلى أبيه بنفسه ... ولما كان أبوه يعلم ما يبذله ابنه من جهود فى سبيل التخلص منه ، فقد نزع عن ذراعه التميمة وقذف بها أمامه ، ثم أدار وجهه فى خضوع وخشوع إلى عرش الخالق وقال : اللهم إنى قد بلغت من العمر ثمانين عاماً أنفقتها فى ازدهار وسعادة لم يتمتع بمثلهما ملك قبلى ؛ ولما كانت هذه آخر لحظات حياتى ، فأضرع إليك اللهم ألا تحول بين ناصر وبين قتلى ، وأن تعد موتى أمراً من أمرك فلا تنتقم لى منه » ؛ وبعد أن فاه بهذه الكلمات جرع ذلك الكوب من الشراب المسموم بجرعة واحدة وأسلم روحه إلى ربه .

ويضيف « جهان كير » الفاضل إلى ذلك قوله . « ولما ذهبت إلى قبره (أى قبر ناصر) ركلته عدة ركلات »[٥٤] .

الأسرة ، أو رئيس القرية ، أو شيوخ الطبقة ، أو محكمة النقابة ، أو مدير الإقليم أو وزير الملك أو الملك نفسه[٥٥] على أن المحاكمة كانت سريعة الإجراء سريعة الحكم ، ولم تعرف البلاد نظام المحاماة فى القضايا على أيدى رجال القانون إلا بعد قدوم البريطانيين[٥٦] وكان التعذيب مألوفاً فى عهود الأسرات الحاكمة كلها حتى ألغاه « فيروزشاه »[٥٧] والموت هو العقوبة فى عدد كبير جداً من الجرائم ، فقد كانوا يعاقبون به سرقة المنازل وإتلاف أملاك الملك الخاصة ، أو السرقة على النطاق الذى نراه اليوم يجعل من السارق عموداً من عمدان المجتمع وكانت سائر ألوان العقاب قاسية تشمل بين أنواعها بتر الأيدى والأقدام والأنوف والآذان وفقء الأعين وصب الرصاص المصهور فى الحلوق وتهشيم عظام الأيدى والأقدام بمطرقة خشبية وإحراق الجسم بالنار وإنفاذ المسامير فى الكفوف والأقدام والصدور ، وقطع أعصاب المفاصل ونشر الناس بمناشير الخشب ثم قطع جسومهم أجزاء وإنفاذ القضبان المسنونة فيهم وشيّهم على النار أحياء وقذفهم تحت أقدام الفيلة لتدقهم دقاً حتى يموتوا أو رميهم فريسة للكلاب المتوحشة الجائعة(*)[٥٨] .

ولم يكن هناك تشريع قانونى واحد يشتمل الهند بأسرها ، فكان يحل محل القانون فى شئون الحياة اليومية ما يسمونه « ذارماشاسترا » أى النصوص العرفية التى تفصل ما للطبقات من نظم وواجبات ، والذى كتب هذه النصوص رجال من البراهمة ، كتبوها من وجهة نظر برهمية خالصة ، وأقدم هذه النصوص ما يسمى « بتشريع مانو » ، ومانو هذا هو السلف الأسطورى الذى تسلسلت عنه جماعة المانوية (أو مدرستها الفكرية) المؤلفة من براهمة بالقرب من دلهى ؛ وقد صورته هذه النصوص ابناً لله يتلقى القوانين من براهما نفسه[٥٩] وهذا التشريع مؤلف من ٢٦٨٥ بيتاً من الشعر ، كانوا يرجعونه إلى سنة ١٢٠٠ قبل الميلاد . لكن الباحثين اليوم يردّونه إلى القرون الأولى بعد ميلاد المسيح[٦٠]

(*) وتجد فى كتاب ديبوا ص ٦٥٩ أنواعاً من العقاب أدق من هذه فى إظهار روح الشر .

ولقد أريد بهذا التشريع بادئ الأمر أن يكون بمثابة الدليل أو الكتاب الصغير الذي يرشد براهمة المانوية هؤلاء إلى أوضاع السلوك الصحيح ، لكنه أخذ على التدريج يتطور فيصبح تشريعاً يحدّد قواعد السلوك للمجتمع الهندى كله ، وعلى الرغم من أن ملوك المسلمين لم يعترفوا به قط ، إلا أنه اكتسب كل ما للقانون من قوة داخل حدود نظام الطبقات ، وستتبين خصائص هذا التشريع إلى حدما خلال الصفحات الآتية بما أوردناه فيها من تحليل للمجتمع الهندى وأخلاقه ، لكنه على وجه العموم كان يتسم بمظهر خرافى من حيث قبوله لمبدأ المحاكمة بالمحنة(*) وتطبيقه تطبيقاً متزمتاً لقانون العين بالعين والسن بالسن ، وإشادته مرة بعد مرة بطبقة البراهمة فى فضائلها وحقوقها ونفوذها(٣٦) وكان من تأثير هذا الكتاب أن زاد زيادة عظيمة من سيطرة نظام الطبقات على المجتمع الهندى .

كان هذا النظام الطبقى قد ازداد تزمتاً وتعقيداً منذ العصر الفيدى ، لأن طبيعة النظم الاجتماعية من شأنها أن تزيد تلك النظم صلابة على مر الزمن ، ولأن اجتياح الهند — من جهة أخرى — بالشعوب الأجنبية والعقائد الخارجية قد زاد من صلابة نظام الطبقات ليقوم سداً قوياً يحول دون امتزاج دم المسلمين بدم الهنود ، فقد كان أساس الطبقات فى العصر الفيدى هو اللون ، ثم أصبح الأساس فى العصور الوسطى الهندية هو المولد ، وكان معنى التقسيم الطبقى شيئين ،

(*) « الأب ديبوا » صادق على الجملة ، على الرغم من عدم عطفه على الهنود ، وهو يصور لنا المحن التى كانوا ينزلونها بالمتهمين فى عصره (١٨٢٠) فيقول : « وهناك أنواع أخرى كثيرة للمحاكمة بالمحن ، منها أن يغلى الزيت ممزوجاً بروث البقرة وعلى المتهم أن يدس فيه ذراعه حتى المرفق ؛ ومنها محنة الثعبان ، وتفصيلها أن يوضع ثعبان من أخطر الثعابين سما فى سلة مقفلة ، ويضعون فى السلة خاتماً أو قطعة من النقود ، وعلى المتهم أن يخرج هذه القطعة أو ذلك الخاتم وعيناه معصوبتان ؛ فإذا لم يُصَبّ جلده بحروق فى الحالة الأولى ، أو إذا لم يعضه الثعبان فى الحالة الثانية ، عد ذلك برهان براءته القاطع »(٦٢) .

معناه من جهة وراثة الوضع الاجتماعى ، ومعناه من جهة أخرى قبول كتاب « ذارما » — أى قبول ما تفرضه التقاليد على أفراد كل طبقة من التزامات وصنوف أعمال .

وعلى رأس الطبقات وأكبر المستفيدين من نظامها ، هم الثمانية الملايين من ذكور طبقة البراهمة(٦٤) ؛ وكانت طبقة البراهمة هذه قد أصابها الضعف حيناً من الزمن بسبب نهضة البوذية فى عهد « أشوكا » لكن البراهمة بما كان لهم من دأب وصبر يتصف بهما الكهنة على اختلاف أوطانهم ، مالوا للحوادث ، ثم استعادوا نفوذهم وسيادتهم فى ظل ملوك « جوبتا » وما نزال نرى وثائق منذ القرن الثانى بعد الميلاد بمنح عظيمة — خصوصاً إقطاعيات من الأرض — تُوهَبُ لطبقة البراهمة(٦٥)(*) وكانت هذه المنح — شأنها شأن أملاك البراهمة كلها معفاة من الضرائب حتى جاء البريطانيون(٦٦) فتشريع مانو يحذر الملك من فرض ضريبة على برهمى ، حتى إن نضبت كل موارد المال الأخرى ، لأن البرهمى إذا ما ثار غضبه يستطيع أن يسحق الملك وجيشه جميعاً بتلاوة لعنات ونصوص سحرية(٦٧) ؛ ولم يكن من عادة الهنود أن يوصوا بشىء قبل موتهم فيما يختص بميراثهم ، لأن من تقاليدهم أن أملاك الأسرة لا بد أن تظل ملكاً مشاعا للأسرة كلها وهى تنتقل انتقالا آليا من موتى الذكور فى الأسرة إلى أحيائهم(٦٨)(**) لكن الأوربيين بما يسودهم من نزعة نحو الفردية ، لم يكادوا يدخلون فى الهند نظام الوصايا ، حتى رحب به البراهمة ترحيباً عظيما ، ليتخذوا منه حيناً بعد حين وسيلة للاستيلاء على الأراضى لأغراض كهنوتية(٧٠) وكان أهم عنصر فى تقديم القرابين الآلهة هو الرسوم التى تدفع للكاهن المشرف على إقامة الطقوس الخاصة بذلك ، ورأس التقوى كلها هو السخاء فى دفع تلك الرسوم(٧١) وكذلك كان من موارد الكهنة الخصبة الإتيان بالمعجزات

(*) يعتقد « تود » أن بعض هذه الوثائق مزوّر تزويراً دفعت إليه التقوى الدينية(٦٦) .

(**) لكن جماعة الدراڤيديين تنقل الإرث إلى طبقات إناثهم(٦٩) .

وغير ذلك من ألوف الخرافات : فلقاء رسم معين يستطيع البرهمي أن يجعل من العاقر ولوداً ، ونظير أجر معلوم ينبيء البرهميّ بما خُطّ في لوح القدر ؛ وكان البراهمة يستخدمون رجالا يطلبون إليهم أن يتظاهروا بالجنون وأن يعترفوا بأن هذا المس الذي أصابهم إنما جاءهم جزاء وفاقاً لما قتروا في العطاء للكهنة ؛ وكان الرجل من البراهمة يُقصد في كل حالات المرض أو المحاكمات أو حالات التشاؤم ببعض النذر السيئة أو الأحلام المزعجة أو البدء في مشروع جديد ، كان الرجل من البراهمة يُقْصد في كل تلك الحالات طلباً لمشورته ، وللمشير أجر مشورته(٧٢) .

وكان البراهمة يستمدون نفوذهم من احتكارهم للعلم ، فهم القائمون على صيانة التقاليد وهم الذين يدخلون على تلك التقاليد ما شاءوا من تعديل ، وهم الذين يتولون تربية النشء ، ويكتبون الأدب أو يقومون على نشر المكتوب منه ، وهم الخبراء بكتب الفيدا التي هبط بها الوحي ولا يأتيها الباطل ، ولو أنصت رجل من طبقة « الشودرا » إلى تلاوة الكتب المقدسة ، امتلأت أذناه بالرصاص المصهور (هكذا تقول كتب القانون البرهمية) ، وإن تلاها هو انشقّ لسانه ، ولو حفظ شيئاً منها قُطع جسده نصفين(٧٣) . هذه النذُر وأمثالها — التي لم تُوَقّع فعلا إلا في حالات نادرة — هي التي كان يلجأ إليها الكهنة ليصونوا لأنفسهم العلم فلا يشاركهم فيه مُعْتَد ؛ وهكذا أصبحت البرهمية مذهباً خاصاً بفئة معينة تحيط نفسها بسياج ، لا تأذن لأحد من غير أفرادها أن يسهم في العلم به(٧٥) وينص تشريع مانو على أن يكون من حق البرهمي سيادته على سائر الكائنات(٧٦) على أن الفرد منهم لم يكن ليتمتع بكل ما للبراهمة من نفوذ وامتيازات حتى ينفق في مرحلة الاستعداد أعواماً كثيرة ، وبعدئذ « يولد ولادة جديدة » وتُجْرى له طقوس الخيط الثلاثي(٧٧) ، فإذا ما تم له ذلك ، أصبح منذ هذه اللحظة كائناً مقدساً ، وأصبح شخصه ومِلْكه مما لا يجوز عليه الاعتداء ؛ بل يذهب « مانو » في ذلك بعيداً فيقرر أن « كل

ما هو كائن فى الوجود ملك البراهمة »(٧٨) ؛ وكان لا بد لصيانة الطبقة البرهمية من مِنَح عامة وخاصة – وهى لا توهب لهم على سبيل الإحسان ، بل من باب الواجب المقدس(٧٩) وكان السخاء فى العطاء للبرهمى من أسمى الواجبات الدينية ؛ ويستطيع البرهمى الذى لا يجد ترحيباً كريماً فى أحد المنازل أن يذهب عن صاحب البيت كل ما كان استحقه من جزاء عن حسناته السابقة جميعاً(٨٠)(*) ولو اقترف البرهمى كل جريمة ممكنة ، لما حَقّ عليه القتل ، فللملك أن ينفيه ، لكن لا بد له أن يأذن بالاحتفاظ بِملْكه(٨٣) ومن حاول أن يضرب برهميا ، كان لزاماً عليه أن يصلى عذاب النار مائة عام ، وأما من ضرب برهمياً بالفعل ، فقد حَقّتْ عليه الجحيم ألف عام(٨٥) وإذا اعتدى رجل من الشودرا على عفاف زوجة رجل من البراهمة ، صودرت أملاكه وحكم عليه بالخصى(٨٦) وإذا قتل رجل من الشودرا زميلا له من الشودرا ، كان له أن يكفّر عن جريمته بعشر بقرات يهبها للبراهمة ، فإذا قتل أحداً من « الفيزيا » كانت كفارته للبراهمة مائة بقرة ، وإذا قتل أحداً من « الكشاترية » ارتفعت كفارته إلى ألف بقرة يعطيها للبراهمة ، أما إن قتل برهمياً فلا بد من قتله ، ذلك لأن جريمة القتل عندهم لم تكن إلا بقتل برهمى(٨٧) .

وكان على البرهمى فى مقابل هذه الامتيازات أعمال والتزامات كثيرة وفادحة ؛ فلم يكن يقوم بواجبات الكاهن العملية وكفى (**) ، لكنه كان إلى جانب ذلك يُعِدُّ نفسه للمهن الكتابية والتربوية والأدبية ، وكان ينتظر منه

(*) يظهر أن بعض فئات البراهمة كان من حقهم بعض الأجور الإضافية يتقاضونها على هيئة متعة جنسية ، فبراهمة نامبوردى كانوا يتمتعون « بحق الليلة الأولى » عند كل عروس تزف فى منطقة نفوذهم ، وكهنة پوشتيمارْجيا فى بمباى ظلوا يحتفظون بهذا الحق حتى العصور الحديثة(٨١) ولو أخذنا بما يقوله (الأب دُيبوا) فإن كهنة معبد تيروپاتى (فى جنوب الهند الشرقى) كانوا على استعداد لمعالجة العقم فى المرأة إذا ما قضت ليلة فى المعبد(٨٢) .

(**) لم يكن الكهنة كلهم من البراهمة ، وأخيراً لم يكن كثير من البراهمة كهنة ؛ ففى « الأقاليم المتحدة » تجد عدداً كبيراً منهم يشتغل بالطهى .

أن يدرس القانون وأن يحفظ كتب الڤيدا وكل واجب آخر من واجباته ، إنما يأتى بعد ذلك فى الأهمية[٨٩] ، ولو لم يستطع البرهمى سوى أن يتلو كتب الڤيدا ، فإنه بذلك وحده يصبح جديراً بطمأنينة النفس بغض النظر عما قام به غير ذلك من طقوس أو إنتاج[٩٠] ، أما إن حفظ عن ظهر قلب كتاب « رج ڤيدا » ، فإنه يستطيع بعد ذلك أن يحطم العالم تحطيما دون أن يُعَدّ ذلك منه اقترافاً لجريمة[٩١] ، وليس من حقه أن يتزوج من خارج طبقته ، فإن تزوج امرأة من طبقة الشودرا ، عُدّ أبناؤه من الطبقة الدنيا ، طبقة « الپاريا » ؛ وفى ذلك جاء فى كتاب مانو : إن الرجل الطيب العنصر بمولده إنما يفسد عنصره بصحبة الأدْنين ، أما من كان دنيا بمولده فيستحيل أن يسمو بصحبة الأعلين »[٩٢] ، وكان على البرهمى أن يستحم كل يوم ؛ وأن يعود فيستحم مرة أخرى إذا حلق له حلاق من الطبقة الدنيا ؛ وعليه أن يطهر المكان الذى أعده لنومه بروث البقر ، ولا بد له أن يراعى طقوساً دقيقة فى مباشرته لضرورات طبيعته[٩٣] ، ومحتوم عليه أن يمتنع عن أكل الحيوان بكافة أنواعه ، بما فى ذلك البيض ، وأن يمتنع كذلك عن أكل البصل والثوم ونبات الفُطْر ونبات الكُرّات ، ولم يكن يجوز له أى ضرب من ضروب الشراب غير الماء ، ويشترط أن يستخرجها وأن يحملها برهمى[٩٤] ، وتحرم عليه صنوف الدهون والعطور واللذة الحسية والجشع والغضب[٩٥] ، وإذا مس شيئاً نجساً ، أو لمس أجنبياً (حتى إن كان ذلك الأجنبى هو الحاكم العام للهند) كان لابد له من أن يطهر نفسه بالوضوء الذى تحدده الطقوس ، ولو اقترف إثماً ، كان لزاماً عليه أن يتقبل عقاباً أعنف مما يقع على مرتكب الإثم نفسه من طبقة دنيا ؛ فمثلا لو سرق رجل من طبقة الشودرا شيئاً ، حكم عليه أن يدفع غرامة قدرها ثمانية أمثال قيمة الشىء المسروق ، وإذا سرق رجل من طبقة « الڤيزيا » شيئاً دفع غرامة تساوى ستة عشر مِثْلا ، والرجل من « الكشاترية » يدفع اثنين وثلاثين مِثْلا ، وأما البرهمى فيدفع غرامة

قدرها أربعة وستين ميشْلا ؛ وكان يستحيل على البرهمى أن يؤذى كائناً حياً(٩٧) .

وأخذت قوة الكهنة تزداد من جيل إلى جيل حتى أصبحوا أطول ما عرفه التاريخ من طبقات الأرستقراطية بقاءً على وجه الدهر ، وذلك لاعتدالهم فى مراعاة هذه القواعد من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنهم وجدوا شعباً أثقلته فلاحة الأرض فأخضعته لتقلبات الجو التى بَدَت لهم كأنها تقلبات أهواء شخصية ، فشغلهم ذلك كله عن النهوض بأنفسهم من الخرافة إلى نور العرفان ؛ فيستحيل أن تجد هذه الظواهر العجيبة فى أى مكان آخر غير الهند — وهى ظاهرة نموذجية تمثل بطء التغير فى الهند — وأعنى بها أن تظل طبقة عليا محتفظة بامتيازاتها وعلو مكانتها على مر العصور بكل ما شهدته من غزوات وأسَرٍ حاكمة وحكومات مدى ٢٥٠٠ عام ؛ ولا ينافسهم طولَ البقاء إلا « الشاندالا » طريدة الطبقات ؛ أما فئة « الكشاترية » القديمة التى كان لها السلطان على الميدان الفكرى والسياسى فى عهد بوذا ، فقد توارت بعد عصر جوپتا ، وعلى الرغم من أن البراهمة اعترفوا بمحاربى « راچپوت » واعتبروهم بمثابة تطور طرأ على الطبقة المحاربة القديمة ، إلا أن الكشاترية — بعد سقوط راچپوتانا — لم يلبثوا أن دالت دولتهم ، وأخيراً لم يبق إلا طائفتان كبيرتان ، وهما طائفة البراهمة التى كانت طبقة الحكام فى الهند من الناحية الاجتماعية والفكرية ، ثم يأتى تحتهم ثلاث آلاف طبقة هى فى حقيقة الأمر عبارة عن النقابات الصناعية(*) .

ولو استثنيت نظام الزوجة الواحدة من حيث إساءة تطبيقه ، لجاز لك أن تقول إن نظام الطبقات أكثر النظم الاجتماعية سوء تطبيق ، ولولا ذلك لوجدت ما تقوله فى الدفاع عن هذا النظام ، فله حسنة التصفية الاجتماعية التى تصون ما تزعم أنه دم نقى من الشوائب ومن الانقراض اللذين ينتجان حتماً عن قلكٍ

(*) راجع الفصل التاسع ، فى قسمه الرابع لتلم بنظام الطبقات فى عصرنا .

قيود الإمتزاج بالزواج : وكذلك لنظام الطبقات حسنة أخرى ، وهى تدعيمه لطائفة من عادات الطعام والنظافة التى كان يتحتم على كل إنسان أن يراعيها وأن يسمو إليها صوتاً لكرامته ؛ وكذلك خلع ثوب النظام على ما بين الناس من تفاوت وفروق، لولاه لأصبحت فوضى بغير ضابط ، ووفر على الناس هذه الحمى التى تطغى عليهم فى عصرنا الحديث ، حمّى الصعود فى سُلّم المجتمع والزيادة من كسب المال ، ونظم الحياة لكل إنسان بأن حدد له تشريعاً معيناً للسلوك فى طبقته ، كما أعطى أفراد الطبقة الواحدة وسائل تعينهم على الاتحاد فى العمل ضد كل استغلال أو استبداد ، ثم هيأ نظام الطبقات أيضاً مهرباً من الطغيان أو الدكتاتورية العسكرية اللذان لا محيص عن أحدهما بديلا للأرستقراطية وأتاح لبلد حرم الاستقرار السياسى بسبب ما قاساه من مئات الغزوات والثورات ، أتاح له نظاماً واستقراراً فى شئونه الاجتماعية والخلقية والثقافية ، لم ينافسه فيهما بلد آخر إلا الصين ، ولقد طرأ على الدولة مئات التغييرات الفوضوية ، لكن البراهمة احتفظوا باستقرار المجتمع بفضل نظام الطبقات ، وبهذا احتفظوا بالمدنيّة وازدادوا منها ونقلوها إلى الخلف ، واحتملتهم الأمة صابرة ، بل احتملتهم فخورة بهم ، لأنه لم يغب عن إنسان واحد أنهم فى النهاية هم القوة الحاكمة التى ليس للهند عنها محيص .

الفصل الثالث

الأخلاق والزواج

« ذارما » – الأطفال – زواج الأطفال – فن الحب – الرنا – الحب الشعرى – الزواج – الأسرة – المرأة – حياتها العقلية – حقوقها – « البردة » – السوتى (أى موت الزوجة لموت زوجها) – الأرملة

إذا ما انقرض من الهند نظام الطبقات ، تحتم أن يطرأ على الحياة الخلقية فيها طور طويل الأمد تسوده الفوضى ، لأن التشريع الخلقى فى هذه البلاد قد ارتبط بنظام الطبقات ارتباطاً يكاد لا يكون له انفصام ، والأخلاق عندهم هى « ذارما » – أى أنها هى قواعد السلوك فى الحياة لكل إنسان كما تحددها له طبقته ؛ فلأن تكون هندوسىَّ المذهب ، فليس معنى ذلك اعتناقك لعقيدة بقدر ما هو اتخاذك مكاناً معيناً فى نظام الطبقات ، وقبولك « الذارما » أى الواجبات التى تترتب على مكانك ذاك ، وفق ما تقضى به التقاليد والقوانين ؛ ولكل مكان من ذلك النظام التزاماته وقيوده وحقوقه ، ولا مندوحة للهندوسىّ الورع أن يسلك حياته ملتزماً تلك الالتزامات والقيود والحقوق ، واجداً فيها قناعة الراضى بالطريق الذى مُهِّد له لكى يسير فيه ، ولا يطوف بباله قط أن يجاوز حدود طبقته إلى طبقة أخرى ؛ جاء فى كتاب « مها جافاد جيتا[٩٨] » « خير لك أن تؤدى عملك المقسوم لك أداء سيئاً من أن تؤدى عملا مقسوماً لغيرك أداء حسناً » إذ « ذارما » للفرد من الناس هى بمثابة النمو الطبيعى للبذرة – تحقيق مرسوم الطريق لطبيعته كامنة فيها وقضاء مكتوب عليها[٩٩] ، ولقد بلغ هذا التصور للأخلاق من الرسوخ فى القِدم مبلغاً جعل من المتعذر على الهندوس جميعاً ومن المستحيل على الكثرة الغالبة منهم أن ينظروا إلى أنفسهم نظرة لا تجعلهم أعضاء طبقة معينة ، تهديهم وتقيدهم قوانينها ؛ وفى ذلك يقول

مؤرخ إنجليزى : « يستحيل تصور المجتمع الهندى بغير نظام الطبقات[١٠٠] » .

وإلى جانب « الذارما » الخاصة بكل طبقة على حدة ، نرى الهندوسيين يعترفون « بذارما » عامة ، أى التزامات تلتزم بها جميع الطبقات ، وتتضمن قبل كل شىء احتراماً للبراهمة وتقديساً للبقر[١٠١] ، ويأتى بعد ذلك فى الأهمية واجب النسل ، ففى تشريع « مانو » مايلى[١٠٢] : « بالنسل وحده يكمل الرجل ، فهو يكمل إذا ما أصبح ثلاثة — شخصه وزوجه وابنه » ، فليس الأبناء حسنة اقتصادية لآبائهم فحسب ، يعولونهم فى شيخوختهم بغير أدنى تردد فى هذا الواجب ، بل هم إلى جانب ذلك سيمضون فى عبادة الأسرة لأسلافها ، ويقدمون لأرواح هؤلاء الأسلاف طعاماً آناً بعد آن ، حتى لا تفنى أرواحهم إذا امتنع عنها الطعام[١٠٣] ، وبناء على ذلك لم يعرف الهنود ضبط النسل ، وعُدَّ الإجهاض جريمة تساوى فى فداحتها جريمة قتل برهمى[١٠٤] ، نعم كان يحدث أحياناً أن تقضى الأمهات على الأجنة[١٠٥] ، لكن ذلك كان نادر الوقوع ، لأن الوالد كان يسره أن ينسل الأبناء ، ويفخر إذا كان له منهم عدد كبير ، وإن حنان الشيوخ على الصغار بين الهنود لمن أجمل ظواهر المدنية الهندية[١٠٦] .

ولم يكد الطفل عندهم يشهد النور حتى كان يأخذ أبواه فى التفكير فى زواجه ، لأن الزواج — فى النظام الهندى — إجبارىٌّ للجميع ، والرجل الأعزب طريد الطبقات ، ليس له فى المجتمع مكانة ولا اعتبار ، وكذلك بالنسبة للفتاة إن طال بها الأمد عذراء بغير زواج ، فذلك عار أى عار[١٠٧] على أن الزواج لم يكن يترك لأهواء الفرد يختار من يشاء ، أو لدفعة الحب تدفع العاشق إلى زواج من يهوى ، بل كان الزواج عندهم أمراً حيوياً تهتم له الجماعة كلها والجنس كله ، فيستحيل أن يوكل أمره إلى العاطفة بما لها من قصر النظر بعواقب الأمور ، أو إلى المصادفة تجمع من شاءت[١٠٨] ، فلا بد أن يتولى الوالدان أمر زواج الوليد قبل أن تستولى عليه حمَّى الرغبة

الجنسية فتقذف به إلى زواج مصيره – فى نظر الهنود – إلى خيبة الرجاء واليأس المرير : ولقد أطلق « مانو » اسم « زواج الجاندارفا » على الزيجات التى تتم باتفاق الزوجين ، ووصف أمثال هؤلاء وصفاً شائناً إذ وصفهم بأنهم وليدو الشهوة ؛ نعم إن التشريع يبيح مثل هذا الزواج ، لكن الزوجين عندئذ يوشكان ألا يجدا عند الناس شيئاً من الاحترام .

ولقد أدى النضوج المبكر بين الهنود ، الذى يجعل البنت فى سن الثانية عشرة مساوية لزميلتها فى أمريكا فى سن الرابعة عشرة ، أو الخامسة عشرة ، إلى خلق مشكلة عويصة فى النظام الاجتماعى والخلقى(*) فهل الأفضل أن يدبَّر الزواج بحيث يطابق سن النضوج الجنسى ، أم الأفضل أن يرجأ – كما فى أمريكا – حتى يبلغ الرجل نضوجه الاقتصادى ؟ والظاهر أن الحل الأول للمشكلة يؤدى إلى ضعف البنية فى أبناء الأمة[١١٠] ويزيد من عدد السكان زيادة سريعة لا تتمشى مع مقتضيات الظروف ، ويضحى بالمرأة تضحية تكاد تكون تامة فى سبيل النسل ؛ وأما الحل الثانى فيؤدى إلى مشكلة أخرى وهى التأخير الذى تأباه الطبيعة ، وإلى كبح الرغبة الجنسية كبحاً يؤدى إلى حبوطها ، كما يؤدى إلى الدعارة والأمراض السرية ؛ ولقد آثر الهنود لأنفسهم زواج الأطفال على اعتبار أنه أهون الشرين ، وحاولوا أن يخففوا من أخطاره بأن يجعلوا بين الزواج وبين إتمامه فترة تبقى فيها العروس مع والديها حتى يتم نضجها[١١١] ، هذا عندهم نظام اجتماعى قديم ، ومن قدمه جاءت قداسته ، وإنما نبتت جذوره بادئ ذى بدء من رغبة الناس فى منع التزاوج بين الطبقات تزاوجاً قد تسببه مجرد الجاذبية الجنسية العابرة[١١٢] ثم ازداد فى نفوس الناس

(*) يجب أن نضيف هنا أن غاندى ينكر أن يكون هذا التبكير فى النضوج قائماً على أساس جثمانى ، فهو يقول : « إنى أمقت وأكره زواج الأطفال ، ويهتز كيانى إن رأيت أرملة طفلة ، ولست أرى أمعن فى التخريف من خرافة تقول إن مناخ الهند يسبب التبكير فى النضوج الجنسى ؛ فالذى يسبب النضوج قبل أوانه هو الجو الفكرى والخلقى الذى يحيط بالأسرة فى حياتها »[١٠٩] .

قوة فيما بعد ، بسبب أن المسلمين الغزاة ، الذين لاتعرف الرحمة إلى قلوبهم سبيلا حتى لو لم يكونوا غزاة فاتحين ؛ كانت ديانتهم لا تحرم عليهم أن يسبوا النساء المتزوجات ليكنّ لهم إماء(١١٣) ، وأخيراً اتخذ النظام شكله الجامد الذى جعله تصميما عند الأبوين على وقاية ابنتهما من استثارة الذكور لحساسيتها الجنسية .

والدليل على أن هذه الحساسية عند البنت كانت مرهفة إلى حدما ، وعلى أن الذكر قد يعهد إليه أداء وظيفته البيولوجية لأقل مثير يثير شهوته ، ظاهر فى أدب العشق عند الهنود ، فكتاب «كاما سوترا » ومعناها « مذهب الشهوة » هو أشهر كتاب من بين مجموعة كبرى كلها يعبر عن اشتغال عقولهم إلى حد ملحوظ بفنون العلاقة الجنسية فى صورتيها الجسدية والعقلية ؛ ويؤكد لنا مؤلف الكتاب أنه كتبه « وفق المبادىء التى جاءت فى الكتاب المقدس لفائدة العالم ؛ وكاتبه هو ڤاتسياپانا ، كتبه عندما كان يحيا حياة طالب دينى فى بنارس ، ولا يعنيه شيء فى الدنيا سوى التأمل فى ذات الله »(١١٤) ويقول هذا الناسك : « إن من يهمل فتاة ، ظناً منه أنها أكثر حياء من أن تكون موضع صلة جنسية ، تزدريه هذه الفتاة نفسها وتعده حيواناً يجهل طبيعة ما يدور فى عقل المرأة »(١١٥) ويصور لنا « ڤاتسياپانا » صورة جميلة لفتاة عاشقة(١١٦) لكنه يتجه بمعظم حكمته إلى تصوير فن الأبوين فى التخلص منها بالزواج ، وفن الزوج فى إشباع رغبات جسدها .

ولا يجوز لنا أن نفرض بأن الحساسية الجنسية عندالهنود قد انتهت بهم إلى إباحية أكثر من الحد المألوف عند غيرهم ؛ فقد أقام زواج الأطفال سداً فى وجه العلاقات الجنسية السابقة للزواج ؛ والعقوبات الدينية الصارمة التى كانوا ينذرون بوقوعها ليحملوا الزوجة على الوفاء لزوجها ، جعلت الزنا أصعب جداً وأندر جداً مما هو عليه فى أوربا أو أمريكا ؛ وكان الزنا فى الأعم الأغلب مقصوراً على المعابد ؛ ففى الأصقاع الجنوبية كانت رغبات الرجل الشهوانى

تشبعها له من كُنّ يطلق عليهن « خادمات الله » طائعات فى ذلك أوامر السماء ، وما خادمات الله — أو « دڤاداس » كما يسمونهن — إلا العاهرات ؛ وفى كل معبد فى « تاميل » مجموعة من « النساء المقدسات » اللائى يستخدمهن المعبد أول الأمر فى الرقص والغناء أمام الأوثان ، ثم من الجائز أن يُستخدمن بعد ذلك فى إمتاع الكهنة البراهمة ؛ وبعض هؤلاء النسوة — فيما يظهر — قد قصرن حياتهن على عزلة المعابد وكُهّانها ، وبعضهن الآخر قد وسّع من نطاق خدماته بحيث يشمل كل من يدفع أجراً لمتعته ، على شريطة أن يدفعن لرجال الدين جزءاً من كسبهن عن هذا الطريق ، وكان كثير من زانيات المعابد — أو فتيات الرقص — يقمن بالرقص والغناء فى الحفلات العامة والاجتماعات الخاصة ، على نحو ما يفعل فتيات « الجيشا » فى اليابان ؛ وكان بعضهن يتعلم القراءة ، فيكنّ وسيلة أحاديث ثقافة فى المنازل حيث لا تجد الزوجة ما يشجعها على القراءة ، ولا يسمح لها بمخالطة الأضياف ، وهؤلاء الفتيات القارئات شبيهات بمن كنّ يُسمين hetairai عند اليونان : ويحدثنا نص مقدس أنه فى سنة ١٠٠٤ ميلادية كان فى معبد الملك الكولىّ « راجا راجا » فى تانجور أربعمائة امرأة من « خادمات الله » ؛ وأكسب الزمان هذه العادة صبغة الحلال ، فلم ير فيها أحد ما يتنافى مع الأخلاق ، حتى إن السيدات المحترمات كن آناً بعد آن يهبن ابنة إلى مهنة العُهر فى المعابد ، بنفس الروح التى يوهب بها الابن إلى الكهنوت(١١٧) ، ويصف « ديبوا » — فى أول القرن التاسع عشر — معابد الجنوب بأنها كانت فى بعض الحالات كانت « تتحول إلى بيوت للدعارة ولا شىء غير هذا » ، وكانت عامة الناس تطلق على « خادمات الله » — بغض النظر عن مهمتهن فى بداية الأمر — اسم الزانيات ، ويستخدمونهنّ على هذا الأساس ؛ ولو أخذنا بقول هذا « الأب » الكهل ، الذى لم يكن أمامه ما يبرر أن يتعصب للهند فيما يكتب ، علمنا أن :

« واجباتهن الرسمية تتألف من الرقص والغناء داخل المعابد مرتين كل يوم ... وكذلك فى الاحتفالات العامة كلها ؛ وهن يؤدين الرقص أداء رشيقا إلى درجة مرضية ، على الرغم من أن طريقة الرقص تثير الشهوة وليس فى إشاراتهن شيء من الوقار ؛ وأما غناؤهن فيكاد كله يتألف من أشعار فاحشة تصف ما مرّ فى تاريخ آلهتهم من حوادث الإباحية الجنسية »(١١٨) .

فى هذه الظروف التى يسودها عُهْر المعابد وزواج الأطفال ، لم يبق أمام ما نسميه « بالحبّ الشعرى » إلا أضيق الفرص ، نعم إن التفانى المثالى الذى يبديه أحد الجنسين تجاه الآخر ، له آثاره الظاهرة فى الأدب الهندى — مثال ذلك ما نراه فى أشعار « شاندى داس » و « چاباديڤا » — لكنه فى الأغلب يُتَّخذ رمزاً للروح تسلم زمامها لله ؛ أما فى الحياة الواقعة ، فأكثر ما تظهر فيه هذه الروح هو تفانى الزوجة فى زوجها تفانياً كاملا ؛ وأحيانا ترى شعرهم الغزلى من الطراز الخيالى السامى كالذى يصوره شعراؤنا المحافظون على تقاليد الأخلاق المتزمتة من أمثال « تنسُنْ » و « لُنْجِفِلُو » وأحيانا أخرى تراه من الطراز الجسدى الحسى كالذى نعرفه فى عصر اليصابات(١١٩) ؛ فهذا أديب منهم يوحّد بين الدين والحب ، ويرى الجانبين معاً متمثلين فى نشوة الدين وفى نشوة الحب ، وهذا أديب آخر يذكر قائمة بن ثلاثمائة وستين عاطفة مختلفة تملأ قلب المحب ، ويَعُدّ الأشكال التى رسمتها أسنانه على جسد حبيبته ، أو يصف كيف أخذ يزين نهدىْ حبيبته برسوم أزهار من معجون الصندل العبق ؛ وكذلك يصف لنا مؤلف قصتى « نالا » و « دامايانتى » فى ملحمة « ماهابهاراتا » آهات المحبين الحزينة وشحوبهم كأحسن ما تراه عند الشعراء الجوالين فى فرنسا(١٢٠) .

لكن أمثال هذه الأهواء المتقلبة لم يُرْكَن إليها إلا نادراً فى تقرير الزواج فى الهند ؛ ولقد أباح « مانو » ثمانية صنوف من الزواج ، كان أدناها فى القيمة الخلقية هو الزواج بالاغتصاب والزواج « بالحب » ؛ وأما الزواج بالشراء فهو

الصورة المقبولة على أنها الطريق المعقولة لتدبير الزواج بين رجل وامرأة ، فالمشرع الهندى من رأيه أن صور الزواج التى تنبنى على أسس اقتصادية هى فى نهاية الأمر أسلم الصنوف عاقبة[١٢١] ، وفى أيام « دبْوا » كانت العبارة الهندية التى تعنى « يتزوج » ، والعبارة التى تعنى « يشترى زوجة » « عبارتين مترادفتين »[١٢٢](*) :

وأحكم الزواج زواجٌ يدبره الوالدون مراعين فيه كل قواعد الزواج من داخل أو خارج ، فالشاب ينبغى أن يتزوج داخل طبقته الاجتماعية ، لكنه يختار زوجته من خارج مجموعته العائلية[١٢٣] ، وله أن يتزوج من زوجات كثيرات لكن واحدة منهن فقط يكون لها السيادة على الأخريات ، ويشترط فيها أن تكون من طبقته الاجتماعية ، على أن الأفضل — فى رأى مانو — أن يقتصر الزوج على زوجة واحدة(**)[١٢٤] وكان على الزوجة أن تحب زوجها فى تفان يصبر على المكاره ، وأما الزوج فلم يكن ينتظر منه أن يبدى لزوجته حباً شعرياً ، بل حماية أبوية[١٢٦] .

كانت الأسرة الهندية من الطراز الأبوى الصميم ، فالوالد هو السيد الكامل السيادة على الزوجة والأبناء والعبيد[١٢٧] وكانت المرأة مخلوقاً جميلا يُحَبّ ،

(*) يصف لنا سترابو (حوالى ٢٠ ميلادية) معتمداً على أرستوبولس « بعض العادات الجديدة غير المألوفة فى تاكسيلا فأولئك الذين يعجزون عن تزويج بناتهم بسبب الفقر يسوقونهن إلى ساحة السوق وهن فى عنفوان شبابهن ، فيسرن على صوت الأبواق والطبول (وهى الآلات نفسها التى كانوا يستخدمونها فى نداء المقاتلين إلى حومة القتال) وبهذا يجمعون حشداً من الناس ، فإذا ما أقبل رجل كائناً من كان أخذ الفتيات فى عرض ظهورهن حتى العواتق ، وبعدئذ كن يعرضن أجزاءهن الأمامية ، فإذا أعجبت واحدة منهن رجلا ، ثم قبلت هى ذلك الرجل على شروط متفق عليها ، فإنه يتزوج منها »[١٢٨] .

(**) لو أخذنا برأى « تود » فمن المألوف فى أسرة راجبوت المالكة أن يختار الأمير مجموعة من الزوجات لكل يوم من أيام الأسبوع تختلف عن مجموعات سائر الأيام[١٢٩] .

لكنها أحط منزلة من الرجل ؛ تقول أسطورة هندية : إن « تواشترى » المبدع الإلهى ، حين أراد فى البداية أن يخلق المرأة وجد أن مواد الخلق قد نفدت كلها فى صياغة الرجل ، ولم يبق لديه من العناصر الصلبة بقية ، فإزاء هذه المشكلة طفق يصوغ المرأة من القصاصات والجذاذات التى تناثرت من عمليات الخلق السابقة ، يختار قصاصة من هنا وجذاذة من هناك :

« فأخذ استدارة القمر ، وتثنى الزواحف وتعلق المحلاق وارتعاش الكلأ ودقة قصبة الغاب وازدهار الزهور وخفة أوراق الشجر وانخراط خرطوم الفيل ونظرات الغزال وتجمع النحل فى خلاياه ، وبهجة أشعة الشمس المرحة وبكاء السحاب ، وتقلب الريح وجبن الأرنب وزهو الطاووس وطراوة صدر الببغاء ، وصلابة جلمود الصخر ، وحلاوة العسل ، وقسوة النمر ، ووهج النار الدافىء وبرودة الثلج وثرثرة أبى زريق ، وهديل الحمام ، ونفاق الكركى ووفاء الشكراكاكا ، ومزج كل هذه العناصر مزجاً صنع منه المرأة ثم وهبها للرجل »[١٣٦] لكن على الرغم من هذه العدة كلها ، لم يكن للمرأة فى الهند إلا أسوأ الحظوظ ؛ فمكانتها العالية التى بلغتها فى العصور الفيدية ، زالت عنها بتأثير نفوذ الكهنة وبفعل المثل الذى رسمه المسلمون ، فترى الروح العامة فى « تشريع مانو » موجهة ضدها فى عبارات تذكرنا بمرحلة أولى من مراحل اللاهوت المسيحى : « إن مصدر العار هو المرأة ، ومصدر العناء فى الجهاد هو المرأة ، ومصدر الوجود الدنيوى هو المرأة ، وإذاً فإياك والمرأة »[١٣٠] وفى فقرة أخرى تقرأ : « إن المرأة لا تقتصر قدرتها على تضليل الأحمق عن جادة السبيل فى هـــذه الحياة ، بل هى كذلك قادرة على تضليل الحكيم ، فهى تستطيع أن تمسك بزمامه وأن تخضعه لشهوته أو لغضبته »[١٣١] ولقد نص التشريع على أن المرأة طوال حياتها ينبغى أن تكون تحت إشراف الرجل فأبوها أولا وزوجها ثانياً وابنها ثالثاً[١٣٢] ، وكانت الزوجة تخاطب زوجها فى خشوع قائلة له : « يا مولاى » و « يا سيدى » بل « يا إلهى » وهى تمشى خلفه

بمسافة إن مشيا على مرأى من الناس ، وقلما يوجه إليها هو كلمة واحدة(١٣٣) وينتظر من المرأة أن تبدى إخلاصها بخدماتها فى كل المواقف ، بإعدادها للطعام ، وبأكلها لما يتبقى بعد أكل زوجها وأولادها ، ويضمها لقدمى زوجها إذا حانت ساعة النوم(١٣٤) يقول مانو : « إن الزوجة الوفية ينبغى أن تخدم .. سيدها كما لو كان إلها ، وألا تأتى شيئاً من شأنه أن يؤلمه ، مهما تكن حالته ، حتى إن خلا من كل الفضائل »(١٣٥) أما الزوجة التى تعصى زوجها فمآلها أن تتقمص روحها جسدَ ابن آوى فى خلقتها التالى(١٣٦) ».

ولم يكن نساء الهند يتلقين تعليما — كأخواتهن فى أوروبا وأمريكا قبل عصرنا هذا الحديث — إلا إن كنّ من سيدات الطبقة الراقية أو زانيات المعبد(١٣٧). ففن القراءة كان فى عرفهم لا يليق بامرأة ؛ ذلك لأن سلطانها على الرجال لا يقوى به ، ثم هو يؤدى إلى نقص فتنتها ؛ يقول « طاغور » على لسان « شيتْرا » فى إحدى مسرحياته : « إن المرأة يسعدها أن تكون امرأة فقط — أن تلف نفسها حول قلوب الرجال بابتساماتها وتنهداتها وخدماتها وملاطفاتها ؛ فماذا يجدى عليها العلم وجليل الأعمال(١٣٨) » ؟ وليس من حقها أن تلم بكتب الفيدا(١٣٩) ، ففى الماهابهاراتا : « إذا درست المرأة كتب الفيدا كانت هذه علامة الفساد فى المملكة(١٤٠) »(*) ، ويروى المجسطى عن أيام « شاندراجوبتا » : « أن البراهمة يحولون بين زوجاتهم — ولهم زوجات كثيرات — وبين دراسة الفلسفة ؛ لأن النساء إن عرفن كيف ينظرن إلى اللذة والألم ، والحياة والموت ، نظرة فلسفية ، أصابهن مسٌ من جنون ، أو أبَيْنَ بعد ذلك أن يظْلَلْنَ على خضوعهن(١٤١) » .

(*) لا يجوز لنا أن نقارن هذه الحالة بآرائنا فى أوربا وأمريكا اليوم ، بل ينبغى أن نوازنها بكراهة رجال الدين فى العصور الوسطى لقراءة عامة الناس الإنجيل ، ولتربية المرأة تربية عقلية .

ثلاثة أشخاص فى تشريع مانو لا يجوز لهم أن يملكوا شيئاً : الزوجة والابن والعبد ، فكل ما يكسبه هؤلاء يصبح ملكاً لسيد الأسرة(١٤٢) ؛ على أنه يجوز للزوجة أن تحتفظ بملكية المهر والهدايا التى جاءتها عند زواجها ، وكذلك يجوز لأم الأمير أن تحكم البلاد فى مكان ابنها حتى يبلغ الرشد(١٤٣) ؛ ومن حق الرجل أن يطلق زوجته لخيانتها الزوجية ، لكن الزوجة لا تستطيع أن تطلق زوجها لأى سبب من الأسباب(١٤٤) ، وفى مقدور الزوج إذا ما شربت زوجته الخمر أو إذا مرضت أو إذا شقت عليه عصا الطاعة أو كانت مسرفة أو شكسة ، أن يتزوج من غيرها فى أى وقت شاء (لا أن يطلقها) ؛ على أن فى « التشريع » فقرات توحى بالرفق المستنير فى معاملة المرأة : فلا يجوز ضربهن « حتى بزهرة » ولا يجوز مراقبتهن مراقبة تجاوز الحدود فى صرامتها ؛ لأن دهاء مكرهن عندئذ يجد سبيلا للشر ، وإذا أحببن جميل الثياب فمن الحكمة أن تشبع فيهن ما أحببن « لأن الزوجة إذا حرمت أنيق الثياب فلن تثير فى صدر زوجها ميلا إليها » على حين أنه « إذا زينت الزوجة زينة بهيجة ، اكتسب المنزل كله مسحة الجمال(١٤٥) » ، ويجب أن تخلى الطريق للمرأة كما تخليه للكهول الكهنة ، والواجب أن يطعم « الحاملات والعرائس والكواعب قبل سائر الأضياف(١٤٦) » ولئن فات المرأة أن تحكم باعتبارها زوجة ، فلها أن تحكم بوصفها أمًّا ، وإن كانت المرأة أمًّا لأطفال كثيرين ، استحقت عند الناس أعظم العطف والتقدير ؛ فحتى تشريع مانو الذى يؤيد سيطرة الوالد فى الأسرة ينص على أن « الأم أولى بالتوقير من ألف والد(١٤٧) » .

ولا شك أن دخول الأفكار الإسلامية كان عاملا على تدهور مكانة المرأة فى الهند بعد العصر الڤيدى ؛ فقد جاءت إليها عادة « البردة » (أى الستار) — وهى عزل النساء المتزوجات — مع الفرس والمسلمين ، ولذلك فهى أقوى جذوراً فى شمال البلاد منها فى الجنوب ؛ ولكى يحمى الأزواج الهنود

زوجاتهم من المسلمين — وهذا عامل من عدة عوامل — فقد اصطنعوا نظام « البردة وتمسكوا به فى تزمت بلغ من شدته أن المرأة المحترمة لا تستطيع أن تبدى نفسها لغير زوجها وأبنائها ، ولا يمكنها الانتقال خارج دارها إلا مستورة بقناع سميك ، حتى الطبيب الذى يعالجها ويجس نبضها ، لا مندوحة له عن أداء واجبه ذاك خلال ستار(١٤٨) ؛ وإنه لمن الخروج على القواعد الخلقية فى بعض الأوساط أن تسأل عن زوجة غيرك أو أن تتحدث وأنت ضيفٌ إلى سيدات البيت الذى يضيفك »(١٤٩) .

كذلك عادة إحراق الأرامل على الكومة التى احترق فيها أزواجهن جاءت إلى الهند من خارج ، ويقول عنها « هيرودوت » إنها كانت عادة جارية بين السُّكَّيْث القدماء وأهل تراقيا ؛ ولو كان لنا أن نصدقه فى روايته ، إذن لعلمنا أن زوجات الرجل من أهل تراقيا كن يقتتلن تسابقاً على امتياز القتل على قبر الزوج »(١٥٠) ، ولعل هذه الشعيرة قد هبطت إلى الهنود من عادة قديمة كادت تشمل شعوب العالم البدائية كلها ، وهى التضحية بواحدة أو أكثر من زوجات الأمير أو الغنىّ ، أو من خليلاته ، والتضحية معها بطائفة من عبيده ، وغير ذلك مما لابد من تقديمه قرباناً إثر وفاته ، وذلك ليُعنى هؤلاء بالميت فى الحياة الآخرة(١٥١) ؛ ويذكرها كتاب « أتارفاڤيدا » على أنها عادة قديمة ؛ أما « رجْ ڤيدا » فيذكر لنا أن هذه العادة فى العصر الڤيدى كانت قد خفّ شأنها حتى أصبحت محصورة فى مطالبة الأرملة بالرقاد على كومة الحطب التى أعدت لزوجها لحظة قبل إحراق جثته(١٥٢) .

ثم تعود قصيدة « ماهابهاراتا » فتصف هذه العادة الاجتماعية وصفاً يدل على عودتها كاملة بغير شعور من الناس بفداحة ما يفعلون ، وهى تذكر أمثلة

كثيرة لهذه العادة(*) ثم تضع للناس قاعدة عامة مؤداها أن الأرملة الطاهرة لا تحب أن تحيا بعد زوجها بل تراها تدخل النار فخورة بصنيعها(١٥٣) ، وكانوا فى هذه المناسبات يحرقون جسد الزوجة فى حفرة من الأرض ، أو يدفنونها حية ، كما كان يحدث بين قبيلة « تلوج » فى الجنوب(١٥٤) ، ويروى لنا سترابو أن عادة قتل الزوجة بعد موت زوجها كانت شائعة فى الهند أيام الإسكندر ، وأن قبيلة « كاثى » — وهى قبيلة تسكن البنچاب — اتخذت من هذه العادة قانوناً حتى لا تدس زوجة لزوجها السم فتقتله(١٥٥) ولا يذكر « مانو » عن هذه العادة شيئاً ، ولقد عارضها البراهمة أول الأمر ، لكنهم عادوا فقبلوها ، وأخيراً خلعوا عليها قداسة دينية تحميها من العبث ، وذلك بأن جعلوها مرتبطة بأبدية الرابطة الزوجية : فالمرأة إذا ما تزوجت رجلا كان عليها أن تظل زوجته إلى الأبد ؛ وستعود إلى الارتباط الزوجى به فى حيواته المقبلة(١٥٦) ، وهذه الملكية المطلقة من الزوج لزوجته ، اتخذت فى « راجستان » صورة ما يسمونه « جوهور » وهى عادة تقضى على الرجل من أهل راجبوت ، إذا ما أصابه نوع معين من الهزيمة ، أن يضحى بزوجاته قبل أن يتقدم هو إلى الموت فى ساحة القتال(١٥٧) ، وانتشرت العادة فى حكم المغول انتشاراً واسعاً على الرغم من كراهية المسلمين لها ، ولقد فشل ملوك المسلمين ، حتى « أكبر » بكل نفوذه ؛ فى زحزحة هذه العادة من النفوس ، وحاول « أكبر » ذات مرة أن يثنى عروساً هندية عن تقديم نفسها طعاماً للنار على كومة الحطب التى أحرقت خطيبها الميت ، وتوسل إليها البراهمة بما يؤيد رجاء الملك ، لكن العروس أصرت على التضحية فلما دنت منها ألسنة اللهب ، وكان « دانيال » — ابن « أكبر » — عندئذ ماضياً فى إقناعها بالعدول ، أجابته قائلة : « كفى ، كفى » ؛ وحدث كذلك لأرملة أخرى أن رفضت مثل هذه التوسلات بالإقلاع عن التضحية بنفسها ، ووضعت إصبعها فى شعلة مصباح حتى التهمتها النار ،

(*) تسمى « سوتى » Suttee ومعناها « الزوجة المخلصة لزوجها » .

ولكونها أمسكت عن إظهار ألمها بأية علامة من علاماته ، فقد عبّرت عن ازدرائها لأولئك الذين نصحوها بالإقلاع عن إحراق نفسها جرياً مع الطقوس(١٥٨) وفى « ڤيجايا ناجار » كان قتل الزوجة هذا يتخذ صورةً جمعية ، فلا يكتفى فيه بقتل زوجة واحدة أو عدد قليل من زوجات الأمير أو القائد بعد موته ، بل كان لا بد لكل زوجاته أن يَتْبَعْنَهُ إلى الموت ؛ ويروى لنا « كونتى » إن (الرايا) أو الملك قد اختار ثلاثة آلاف من زوجاته البالغ عددهن اثنى عشر ألفاً ، ليكنّ مُقَرَّبات له « على شرط أن يحرقن أنفسهن مختارات عند موته ، وإن ذلك ليعد شرفاً عظيما لهن »(١٥٩) وإنه من العسير علينا أن نحكم إلى أى حد كانت الأرملة الهندية فى عصور الهند الوسطى راضية النفس عن هذه العادة بقوة التأثير الدينى والعقيدة ، وبقوة الرجاء فى أن تعود إلى الاتحاد بزوجها فى الحياة الآخرة .

وأخذت « السوتى » — قتل الزوجة بعد موت زوجها — تقل شيئاً فشيئاً كلما ازدادت الهند اتصالا بأوروبا ، ولو أن الأرملة لم تزل تعانى صعاباً كثيرة ؛ فما دام الزواج قد ربط المرأة بزوجها رباطاً أبدياً ، فإن زواجها مرة ثانية بعد موت زوجها كان يعد جريمة فادحة ، ومن نتائجه المحتومة أن يُحدث للزوج اضطراباً فى حيواته المقبلة ؛ وعلى ذلك كان لا بد للأرملة وفق القانون البرهمى أن تظل بغير زواج وأن تحلق شعرها وتحيا حياتها (إذا لم تُؤْثر لنفسها القتل فى نار زوجها) معنية بأطفالها ومشتغلة بأعمال البر والإحسان(١٦٠) ولم يكن يحكم على الأرملة بالفقر ، بل الأمر على عكس ذلك ، إذ كان لها الحق الأول فى أملاك زوجها(١٦١) غير أن هذه القواعد لم تجد قبولا إلا عند النساء المحافظات على التقاليد من نساء الطبقتين العليا والوسطى — وهؤلاء نسبتهن ثلاثون فى المائة من مجموع السكان — وأما المسلمون والسيخ والطبقات الدنيا فقد أهملوا تلك القواعد إهمالا تاماً(١٦٢) والرأى عند الهنود هو أن هذه العذرية الثانية التى تصطنعها الأرملة عندهم شبيهة بامتناع الراهبات فى المسيحية عن الزواج

فى كلتا الحالتين ترى طائفة من النساء يرفضن الزواج ويكرسن حياتهن لأعمال الإحسان(*) .

(*) عند النظر فى عادات الشعوب الأخرى ، يجب أن نذكر أنفسنا تذكيراً لا ينقطع بأن تقاليد الشعوب الأخرى لا يمكن الحكم عليها حكماً يقبله العقل ، وفق شريعة الخلق « يقول تود . « فالباحث السطحى النظر ، الذى يطبق معياره هو على عادات الأمم كلها يرثى لحالة المرأة الهندية فى تدهورها رثاء يدفعه إليه عطف إنسانى مسمل ، لأنه سيجد تلك المرأة قليلة الرغبة فى مشاركته تلك العاطفة »(١٦٣) .

راجع الفصل التاسع « الثانى والعشرين فى الأصل » لتعلم ما طرأ فى عصرنا من تغيرات فى هذه العادات .

الفصل الرابع

آداب السلوك والعادات والأخلاق

الاحتشام الجنسي – الصحة – الملبس – المظهر – رقة الفن
عند الهنود – سيئات وحسنات – الألعاب – الأعياد – الموت

إن العقل الساذج قد يصعب عليه التصور بأن هؤلاء الناس الذين قبلوا نظما اجتماعية مثل زواج الأطفال وعُهْر المعابد وقتل الزوجة بعد موت زوجها، هم كذلك غاية في رقة الحاشية والاحتشام والمجاملة؛ فلو غضت النظر عن عدد قليل من زانيات المعابد، لوجدت البغاء نادراً في الهند، وألفيت العفة الجنسية مصونة إلى حد يستوقف النظر؛ يقول « دِبْوَا » الذي لا يعطف على الهنود في كتابته : « لا بد من الاعتراف بأن آداب السلوك واحترام المعاملة الاجتماعية أوضح في قواعدها وأكثر اتباعاً لدى طبقات الهنود كلها، حتى أدنى هذه الطبقات منزلة، منها عند أي شعب أوربي له ما للهنود من مكانة اجتماعية »(١٦٤)؛ فالدور الرئيسي الذي يلعبه الجنس في الحديث وفي النكات عند الغربيين، لا تعرفه آداب السلوك بين الهنود، فهذه الآداب تحرم تحريما قاطعاً كل علاقة علنية بين الرجال والنساء من شأنها أن تعبر عما بينهم من ارتفاع الكلفة، وهي تعتبر التلاصق البدني بين الجنسين في الرقص شيئاً مرذولا قبيحاً(١٦٥)؛ وتستطيع المرأة الهندية أن تذهب خارج دارها أنى شاءت دون أن تخشى من أحد اعتداء أو إساءة(١٦٦)؛ بل إن الوضع في عين الشرقي على عكس ذلك، إذ يرى الخطر في ذلك واقعاً كله على الجنس الآخر، فترى « مانو » يحذر الرجال : « إن المرأة نزاعة بطبعها دائماً أن تغري الرجل، ومن ثم كان واجباً على الرجل ألا يجلس في عزلة مع امرأة حتى إن كانت من أقرب ذوات قرباه » ولا ينبغي لرجل أن ينظر إلى أعلى من عَقِبَيْ فتاة عابرة(١٦٧).

وتأتى النظافة فى منزلة بعد العبادة مباشرة ؛ فليست القواعد الصحية « بالخُلُق الأوحد » كما ظن أناتول فرانس ، بل هى عندهم جزء حيوى من العبادة ؛ ولقد سنّ « مانو » منذ عدة قرون تشريعاً يستلزم تهذيب البدن ، ففى تعليماته مثلا : « يجب على البرهمى أن يستحم فى الصباح الباكر وأن يزيّن جسده وينظف أسنانه ، ويغسل عينيه ويعبد الآلهة »(١٦٨) والمدارس الأهلية تجعل أولى المواد فى برامجها آداب السلوك الطيب والنظافة الشخصية ؛ فعلى الهندى ذى المكانة المحترمة أن يغسل جسده كل يوم وأن يغسل ثوبه الذى سيرتديه ، وإنه ، ليقشعر تقززاً إذا ما لبس الثوب — بغير غسل — أكثر من يوم واحد(١٦٩) ويقول سير « وليم هَنْتَر » : « إن الهنود يضربون المثل لنظافة الأجسام بين القبائل الآسيوية كلها ، بل لعلهم يضربونه بين أجناس العالم بأسره ، ولقد أصبح وضوء الهنود يجرى مجرى الأمثال(١٧٠)(*) .

وفيما يلى وصف عادات الأكل عند الهنود كما وصفها يوان شوانج منذ ألف وثلاثمائة عام :

« إنهم يندفعون إلى التطهر بدافع من أنفسهم ، لا يجبرهم عليه أحد ، فحتم عندهم أن يغتسل الآكل قبل وجبته ؛ ويستحيل أن تُقدَّم الفتات والبقايا لوجبة أخرى ؛ ولا تستعمل أوعية الطعام لأكثر من أكلة واحدة ، فما كان منها مصنوعاً من الخزف أو من الخشب يجب رميه بعد استعماله ، وأما ما كان منها مصنوعاً من ذهب أو فضة أو نحاس أو حديد ، وجب إعادة صقله ؛ ولا يلبث الهنود بعد فراغهم من طعامهم أن يلوكوا مساويكهم لتنظيف أسنانهم ، ولا يلمس أحد منهم أحداً إلا إذا اغتسلوا متوضئين »(١٧٢).

(*) قال هندى كبير — هو لاجبات راى — مخاطباً أوروبا : « قبل أن تعرف الشعوب الأوروبية شيئاً من قواعد الصحة بزمن طويل . وقبل أن تتبين فوائد فرجون الأسنان والاستحمام اليومى بزمن طويل ، كان الهنود بصفة عامة يتبعون العادتين ، فلم يكن فى منازل لندن أحواض للاستحمام حتى عشرين سنة مضت ، وكان فرجون الأسنان من أسباب الترف الكمالى(١٧١) .

ومن عادة البرهمى أن يغسل يديه وقدميه وأسنانه قبل كل وجبة وبعدها وهو يأكل بأصابعه من الطعام الذى يُقدم على ورقة من أوراق الشجر اعتقاداً منه أنه مما يتنافى وقواعد النظافة أن يأكل مرتين من طبق واحد ، يسكين واحدة أو شوكة واحدة ، حتى إذا ما فرغ من طعامه ، غسل أسنانه سبع مرات(١٧٣) وفرجون أسنانه جديدة دائماً ، لأنها غصن شجرة يقطعه لتوه لأن الهندى يعتقد أنه مما يسىء إلى سمعته أن ينظف أسنانه بفرجون من شعر الحيوان ، أو أن يستعمل الفرجون للواحد مرتين(١٧٤) ، فما أكثر السبل التى يستطيع بها الناس أن يحتقروا بعضهم بعضا ؛ ولا ينفك الهندى يمضغ ورقة من أوراق نبات الفلفل التى تصبغ الأسنان صبغة قاتمة لا يرضاها لنفسه الأوروبى ، بل لا يرضاها الهندى نفسه ، لكن هذه المضغة مضافة إلى الأفيون الذى يأكله حيناً بعد حين ، يعوضانه عن امتناعه المألوف عن تدخين التبغ واحتساء المسكرات :

فى كتب القانون الهندى نصوص صريحة على ما ينبغى اتباعه من القواعد الصحية فى حيض المرأة(١٧٥) ، وفى تلبية نداء الطبيعة ؛ فلن تجد من القوانين ما هو أدق فى ذكر التفصيلات وأرْصَنُ فى طريقة التعبير ، من تلك التى تذكر طقوس التبرز عند البراهمة(١٧٦) فالبرهمى إذا ما انخرط فى سلك الكهنوت وجب ألا يستعمل فى هذه الطقوس إلا يده اليسرى ، ويجب أن يستخدم الماء فى تنظيف هذه الأجزاء ، وإنه ليعيد بيته نجساً إذا دخله الأوروبيون ، لأنهم يكتفون فى هذه العملية بالورق(١٧٧) ، وأما المنبوذون وكثيرون من طبقة الشوادرا فهم أقل من ذلك مراعاة للدقة ، وقد يزيلون هذه الضرورة الطبيعية فى أى مكان ، من جانب الطريق(١٧٨) ، ولذا فإن الأحياء التى تسكنها هذه الطوائف يُكتفى فيها من أجل الصحة العامة « بمجرور » مفتوح يشق فى وسط الطريق(١٧٩) .

وفى مناخ حار كمناخ تلك البلاد ، تكون الثياب نافلة ، فكنت ترى السائلين والأولياء الصالحين عراة الأجسام ، وبذلك العرى أكملوا درجات

السُّلم الاجتماعي ؛ ولقد تهددت إحدى طوائف الجنوب ــ كما فعلت قبيلة دوخوبور في كندا ــ بالهجرة إلى مكان آخر لو اضطر أفرادها إلى لبس الثياب(١٨٠) ، وكانت العادة في أواخر القرن الثامن عشر ــ على الأرجح ــ أن يسير الجنسان في الهند الجنوبية (ولا يزال الناس على هذه الحال في بالى) عراة فيما يعلو أوساطهم(١٨١) ، وكان الأطفال يكتسون في الأغلب بخرزات وحاقات ؛ ومعظم الناس يمشون حفاة الأقدام ؛ وإن لبس الهندى الأصيل حذاء اتخذه من القماش ، لأنه لا يجوز تحت أى ظرف أن ينتعل حذاء من الجلد ؛ وعدد كبير من الرجال كان يكفيه من الثياب خرقة على ردْفيه ، فإذا أرادوا الزيادة من الغطاء لفوا أوساطهم بثوب ، وطرحوا طرفه المرسل على الكتف اليسرى ؛ وأما أهل راجپوت فكانوا يلبسون السراويل من كل لون وشكل ، وصداراً مخروماً بمنطقة في أسفله ، ولفاعاً حول الرقبة ، وخُفّاً أو حذاء في القدم ، وعمامة على الرأس ؛ جاءتهم هذه العمامة مع المسلمين ، ثم أخذها الهنود ، وجعلوا من عادتهم أن يلفُّوها لفّاً متقناً حول رؤوسهم في أشكال مختلفة تدل على طبقة لابسها ، لكنها في جميع الحالات تتألف من قماش حريرى لا ينتهى طوله ، تظل تفكه بغير نهاية كأنه مسحور ، فقد يبلغ طول القماش في العمامة الواحدة ــ إذا ما نشرته ــ سبعين قدماً(١٨٢) ؛ ونساؤهم يلبسن أثواباً فضفاضة من حرير يسمونها «سارى» أو يلبسن «خداراً» من نسيج البلاد ، يتلفعن به على أكتافهن ، ويربطنه عند الوسط ربطاً وثيقاً ، ثم يرسلنه على القدمين ، وهن يتركن أحياناً جزءاً من أجسادهن البرونزية عارياً تحت الثديين ؛ ومن عاداتهم كذلك أن يطلوا شعورهم بالزيت ليقيهم حرارة الشمس اللافحة ؛ أما الرجال فيفرقون شعورهم في الوسط ، ثم يجمعون أطرافه في حزمة خلف الأذن اليسرى ، وأما النساء فيضفرن بعض شعرهن حويّة فوق الرأس ، ثم يرسلن بقية الشعر إرسالا ، وكثيراً ما يزيننّه بالزهور ، أو يغطينه بلفاع ؛ فكان لرجالهم هندام لطيف ، ولفتياتهم جمال ، وجميعهم

ذوو قوام رائع[١٨٣] ، وكثيراً ما يكون الهندى من عامة الناس بقماشة ثوبه على ردفيه أكثر فى طلعته جلالا من دبلوماسى أوروبى كامل الثياب الرسمية .

ومن رأى « پيير لوتى » : « أنه مما لا يحتمل جدالا أن جمال الجنس الآرى يبلغ ذروة كماله ورقته فى الطبقة العليا فى الهند[١٨٤] » وكلا الجنسين ماهر فى استخدام الدهون للتجمل . ونساؤهم يشعرن كأنما هن عراة إذا كن بغير حلى ؛ وعندهم أن خاتماً يوضع فى جانب الأنف الأيسر يدل على الزواج ، وفى معظم الحالات ، تراهم يرسمون على الجبهة رمزاً يدل على العقيدة الدينية .

وإنه لمن العسير أن تنفذ خلال هذه الظواهر الخارجية لتصف أخلاق الهنود ، لأن كل شعب فيه خليط من فضائل ورذائل ، وترى الزائرين يختارون من هذه ما يروقهم بحيث يؤيدون وجهة نظرهم أو يزينون رواياتهم بما يمتع : يقول « الأب دبوا » : « أظن أن أبشع رذائلهم هو الخيانة والخداع والغش ... وهى صفات شائعة بين الهنود جميعاً . . . . ويقيناً أنك لن تجد على الأرض شعباً يستخف بحلف اليمين أو شهادة الزور كما يستخفون[١٨٥] » . ويقول « وستر مارك » : « لقد قيل إن الكذب هو الرذيلة القومية عند الهنود »[١٨٦] ويقول ماكولى : « الهنود مخادعون متلونون[١٨٧] » فالكذب إذا اقترف بنية حسنة كان مغتفراً فى رأى « مانو » وفى مواضعات الحياة العملية ؛ فمثلا إن كان قول الصدق سيؤدى إلى موت كاهن ، فالكذب عندئذ له ما يبرره[١٨٨] لكن « يوان شوانج » يروى لنا فيقول « إنهم لا يعرفون الخداع ويرعون التزاماتهم التى أقسموا عليها ... وهم لا يعتدون على ما ليس لهم متعمدين ، ويتنازلون عن حقوقهم أكثر مما تقتضى العدالة[١٨٩] » . ويقول « أبو الفضل » الذى لا يذهب بهواه مع الهنود ، يقول عن هنود القرن السادس عشر : « إنهم متدينون ، محببون إلى النفوس ، مرحون ، محبون للعدل ، زاهدون فى الحياة ، قادرون فى التجارة ، يدعون للصدق ، ويعترفون بالجميل ، ويتصفون بالوفاء

الذى لا حد له(١٩٠) » . ويقول عنهم «كير هاردى» الأمين : « إن أمانتهم مضرب الأمثال ، فهم يقترضون ويقرضون ، لا تلزمهم فى ذلك إلا كلمة غير مكتوبة ، ويكادون لا يعرفون عدم الوفاء للدين(١٩١) . ويقول قاض بريطانى فى الهند : « لقد عرضت أمامى مئات القضايا حيث كانت أملاك الفرد منهم وحريته وحياته متوقفة كلها على كذبة يقولها ، ومع ذلك يأبى على نفسه الكذب(١٩٢). فكيف لنا أن نوفق بين هذه الشهادات المتضاربة؟ يجوز أن يكون التوفيق بينها غاية فى البساطة ، وهو أن بعض الهنود أمين وبعضهم خائن .

وكذلك قل إن الهنود غاية فى القسوة وغاية فى الرقة فى آن معاً ؛ فلقد استحدثت اللغة الانجليزية لفظة قصيرة قبيحة ، استعارتها من تلك الجمعية السرية العجيبة — التى تكاد تكون طبقة اجتماعية — جمعية « الغادرين » التى ارتكبت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر آلاف الجرائم الشنيعة ، وذلك — كما قالوا — بغية تقديم هؤلاء الضحايا قرابين للإلاهة «كالى»(١٩٢) ، وأما الكلمة التى استحدثتها اللغة الإنجليزية لتدل على هؤلاء الغادرين فهى Jhugs وقد كتب عنهم « ڤنسنت سمث » بلغة ليست غريبة عن عصرنا هذا ، فقـــال :

« هذه العصابات توشك ألا تخشى أحداً ، وتكاد تتمتع بحصانة تامة ... فلها دائما حُماة أقوياء ، ولقد هبط الشعور الخلقى عند الناس هبوطا بحيث لا تشهد فيهم أثراً للجزع من هذه الجرائم المدبّرة التى يقترفها هؤلاء « الغادرون » . ذلك أن هذه الفئة المجرمة قد انخرطت فى مجرى أمور الحياة جزءاً منها لا يتجزأ ؛ وقبل أن يفتضح سر هذه الجمعية ، ... كان يستحيل عادة أن تظفر بدليل يثبت الجريمة على هؤلاء الغادرين ، حتى الذين اشتهروا منهم بين الناس(١٩٣) .

ورغم ذلك فالجرائم فى الهند قليلة نسبياً ، وحوادث الاعتداء نادرة ، فالعالم كله مُجْمِع على أن الهنود من الوداعة بما أوشك أن يكون جُبناً وضعفا(١٩٤)»

فهم يجاوزون الحدود فى التزلف وحسن الطوية ، وقد طحنتهم رحى الغزو والحكومات المستبدة الأجنبية زمناً امتد وطال إلى حد أفقدهم القدرة على أن يكونوا من المقاتلين الأشداء ، إلا إذا فهمنا القتال بمعنى احتمال الألم ، عندئذ ترى لديهم من الشجاعة ما لا يشق لهم فيه غبار(١٩٥) ولعل أبشع سيئاتهم عدم المبالاة والكسل ، ولو أن هاتين الصفتين فى أعين الهنود ليستا من السيئات ، بل هما ضرورتان للمناخ ومواءمة أنفسهم لجو بلادهم ، مثل حلاوة الطبع التى تتصف بها الشعوب اللاتينية ، والحمى الاقتصادية التى جُنّ بها الأمريكيون والهنود حساسون ، عاطفيون ، وذوو أهواء وأصحاب خيال ؛ ولذلك تراهم أبرع فى الفن والشعر منهم فى الحكم والتنفيذ ، فلئن وجدتهم يستغلون بعضهم بعضاً استغلالا فيه من الشدة والعنف ما تلمسه فى المستغلين لسواهم فى أى بلد من بلاد العالم ، فقد كانوا كذلك يتصفون بسخاء لا يقف عند حد ، وهم أكرم أهل الأرض للضيف ، إذا ماغضضت النظر عن الشعوب الهمجية الأولى(١٩٦) فحتى أعداؤهم لا يسعهم إلا الاعتراف بحسن مجاملتهم(١٩٧) ، وهـــذا هو إنجليزىّ سمح الأخلاق يلخص لنا تجاربه الطويلة فيعزو للطبقات العليا من أهل كلكتا « آداب السلوك المهذبة ووضوح التفكير وكماله وشعور التسامح والتمسك بالمبدأ ، مما يطبعهم بطابع السادة المهذبين فى أى بلد من بلاد العالم »(١٩٨).

والعبقرية الهندية فى عين الغريب عن البـــلاد تبدو حزينة سوداء ، لا شك فى أن الهنود لم يصادفهم فى الحياة كثير مما يبرر لهم المرح ، وتشير محاورات بوذا إلى أنواع كثيرة مختلفة فى اللعب ، بينها لعبة شديدة الشبه جداً بلعبة الشطرنج(١٩٩)(*) ، لكن لا هذه الألعاب ولا التى أعقبتها تدل على فرح

(*) الشطرنج من القدم بحيث ترى نصف الشعوب القديمة تدعيه لنفسها لكن الرأى السائد بين الباحثين فى منشأ هـــذه اللعبة هو أنها نشأت فى الهند ، ويقيننا أننا نجد هناك أقدم شبيه لها مما لا يحتمل الجدل (حوالى ســـنة ٧٥٠ ميلادية) ، وكلمة شطرنج بالإنجليزية chess جاءت اشتقاقاً من الكلمة الفارسية شاه ومعناها ملك ، وكلمة « كش الملك » بالإنجليزية Checkmate =

ومرح كاللذين تراهما فى ألعاب الغربيين ، وأدخل « أكبر » لعبة « الپولو »(*) فى الهند فى القرن السادس عشر ، التى جاءت على الأرجح من بلاد فارس ثم شقت طريقها عَبْر التبت إلى الصين واليابان(٢٠٢) وكان يمنعه أن يلعب لعبة « باشيسى » (وهى تسمى اليوم پارشيسى) فى مربعات تحفر فى أرض فناء القصر فى « أجْرا » ، وكان يتخذ للعبة قطعاً حية من الإماء الجميلات(٢٠٣).

وكانت الأعياد الدينية الكثيرة تخلع لوناً زاهياً على حياة الشعب ، وأعظم هذه الأعياد « دورجا – بوجا » الذى يقام تكريماً للإلهة الكبرى أم الآلهات « كالى » ، فيأخذ الهنود فى الاحتفال والغناء عدة أسابيع قبل قدوم ذلك العيد ، ثم يأتى يوم الحفل العظيم ، فيسير موكب تحمل فيه كل أسرة تمثالا للإلهة ، ويتجه صوب الكنج حيث يلقون فى النهر بتلك التماثيل الصغيرة ، ثم يعود الجميع إلى ديارهم ليس على وجوههم شىء من علائم المسرح السابق .

– هى فى الأصل « شاه مات » أى « مات الملك » ويسميه العرس « شطرنج » ولقد أخذوا الكلمة واللعبة كلتيهما من الهند عن طريق العرب ، وكانت اللعبة فى الهند يطلق عليها اسم « شاطورنجا » ومعناها « الزوايا الأربع » – الفيلة والجياد والعربات الحربية والمشاة ؛ ولا يزال العرب يسمون القطعة التى هى بالإنجليزية **Bishop** بالفيل(٢٠٠) .

ويروى لنا الهنود أسطورة ممتعة يعللون بها نشأة اللعبة ، فتقول هذه الأسطورة إنه فى بداية القرن الخامس من التاريخ الميلادى ، أساء ملك هندى إلى أعوانه المعجبين به من طبقتى البراهمة والكشاترية ، وذلك بأن أهمل مشورتهم ناسياً أن حب الشعب له أرسخ دعامة لعرشه ، فأخذ برهمى – يدعى سيسا . على نفسه أن يفتح عينى الملك الشاب باختراعه لعبة تكون فيها القطعة التى تمثل الملك – رغم سموها عما عداها فى الجلال والقيمة (كما هى الحال فى حروب الشرق) – إن تركت وحدها تكاد تتجرد من كل حول وقوة ، ومن ثم جاءت لعبة الشطرنج ؛ ولقد أعجب الملك باللعبة إعجاباً دعاه إلى أن يطلب إلى سيسا أن يحدد لنفسه ما شاء من جزاء ، فطلب سيسا فى تواضع حفنة من أرز ، وإنما يحدد مقدارها بأن توضع حبة واحدة من الأرز فى المربع الأول من مربعات رقعة الشطرنج ، وعددها أربعة وستون ، ثم يضاعف فى كل مربع لاحق عدد حبات الأرز فى المربع السابق . فوافق الملك من فوره ، لكنه سرعان ما دهش إذا رأى أن وعده ذاك يقتضى أن يدفع كل ما فى ملكه ، فانتهز « سيسا » هذه الفرصة السانحة ، وأشار إلى مولاه كيف يمكن للملك أن يضل عن جادة السبيل إذا ازدرى رأى مستشاريه(٢٠١) .

(*) وهى من كلمة فى التبت تنطق **Pulu** ، وجعلتها اللهجة الهندية البالتية **Pole** ومعناها كرة **Ball** راجع علاقة الكلمة باللاتينية **Pila** .

وأما الاحتفال « المقدّس » الذى كانوا يقيمونه تكريماً للإلهة « ڤاسانتى » فقد كان يصطبغ بشىء من المجون ، إذ يحملون – وهم مشاة فى صف – رموزاً للعلاقة الجنسية يهزونها هزات تمثل حركات العملية الجنسية(٢٠٥) وكان وقت الحصاد فى « شوتاناجپور » إيذاناً بإباحية خلقية « حيث يطرّح الرجال جانباً كل أوضاع التقاليد ، ويخلع النساء عن أنفسهن كل حياء ، ويترك للفتيات الحبل على الغارب يفعلن ما شئن بغير قيود » ؛ وهناك قبيلة تدعى « پارجانى » – وهى طبقة من الفلاحين تسكن تلال « راج محل » – تقيم احتفالا زراعياً كل عام ، يباح فيه لغير المتزوجات أن ينغمسن فى علاقات جنسية حرة من كل ضابط أو نظام(٢٠٦) .

ولا شك أن فى هذه الحفلات آثاراً من السحر الزراعى القديم الذى كان مراده أن يزيد الأسر والحقول خصوبة ؛ وأما حفلات الزواج التى تتمثل فيها أكبر حادثة فى حياة الهندى ، فقد كانت أكثر احتشاماً ، وكم من أب جلب على نفسه الخراب فى إعداد وليمة فاخرة بمناسبة زواج ابنته أو ابنه(٢٠٧) .

وفى ختام الحياة يقام حفل ختامى . هو الاحتفال بإحراق جثمان الميت ؛ فقد كانت الطريقة المألوفة فى أيام بوذا هى الطريقة الزرادشتية فى تعريض الجثة لسباع الطير ، إلا إن كان الميت من الأعلام البارزين ، فعندئذ تحرق جثته بعد موته ، على كومة من الحطب ، ثم يدفن رماده فى ضريح يحفظ ذكراه(٢٠٨) لكن هذه الطريقة فى إحراق الجثة عمت الناس جميعاً فيما بعد ، حتى لترى كل ليلة حطباً يجمع ويكوَّم لإحراق الموتى ؛ وفى عصر « يوان شوانج » لم يكن من الحوادث النادرة أن يُقْبِل الكهول المتقدمون فى السن على الموت راضين ، فيطلبوا إلى أبنائهم أن يسبحوا فى زورق على نهر الكنج إلى منتصفه حيث يقذفون بأنفسهم فى نهر الخلاص(٢٠٩) . ومثل هذا الانتحار فى ظروف معينة قد صادف فى الشرق قبولا أكثر مما صادف فى الغرب ؛ فكان مباحاً فى عهد « أكبر » للكهول وللمرضى الذين لا رجاء

فى شفاهم ؛ ولأولئك الذين ابتغوا بقديم أنفسهم قرباناً للآلهة ؛ وإن بين الهنود آلافاً كان آخر عبادتهم أن يُجيعوا أنفسهم حتى الفناء ، أو أن يدفنوا أنفسهم فى الثلج ، أو يهيلوا على أنفسهم روث البقر ثم يشعلوا فيه النار ، أو أن يتركوا أنفسهم للتماسيح تلتهمهم عند مصب الكنج ؛ ولقد نشأ بين البراهمة نوع من « الهاراكيرى » (وهو اسم للانتحار عند اليابانيين يأتونه تخلصاً من عار) فينتحر المنتحر ليردّ عن نفسه أذى أو يحتج على إهانة ؛ وحدث أن فرض أحد ملوك راجپوت ضريبة على طبقة الكهنة ، فطعن عدد كبير من أغنى البراهمة أنفسهم انتحاراً بين يديه ، وهم يستنزلون عليه لعنة هى فى زعمهم أبشع اللعنات وأشدها أثراً — ألا وهى لعنة يستنزلها كاهن وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة ؛ وتنص كتب التشريع البرهمى على أن من أراد أن ينتزع روحه بيده ، عليه صيام ثلاثة أيام ، وأما من حاول الانتحار وفشل فى إنجازه فعليه أن يؤدى أقسى ما عرفوه من كفّارة وتوبة(٢١٠) ، ألا إن الحياة مسرح له مدخل واحد ومخارج عدة .

الباب الثامن عشر

فردوس الآلهة

لم تبلغ العقيدة الدينية من القوة أو الأهمية في أي قطر من أقطار الأرض ما بلغته في الهند ؛ فلئن أباح الهنود لحكومات أجنبية أن تقوم عليهم مرة بعد مرة ، فبعض السبب في ذلك هو أنهم لم يأبهوا كثيراً من ذا عسى أن يحكمهم أو أن يستغلهم — فسواء أكان هؤلاء من بني وطنهم أم من الأجانب — ذلك لأن الأمر الخطير في رأيهم هو الدين ، لا السياسة ؛ الروح لا البدن ، هو الحيوات الآتية التي لا نهاية لعددها ، لا هذه الحياة العابرة ؛ وإن قوة الدين وتمكنها من أقوى الرجال بأساً لتظهر جلية في اصطناع « أشـوكا » حياة القديسين ، وفي إقبال « أكبر » على الديانة الهندية إقبالا كاد يكون تاماً ؛ وها نحن أولاء في عصرنا هذا نرى أن من وحَّد أجزاء الهند أمة واحدة رجل أقرب إلى القديسين منه إلى رجال السياسة .

الفصل الأول

الشطر الثاني من تاريخ البوذية

البوذية في أوجها – البلاغان – « ماهايانا » – البوذية
والرواقية والمسيحية – تدهور البوذية – انتشارها في سيلان
وبورما ، وتركستان ، وتبت ، وكمبوديا ، والصين ، واليابان

بلغت البوذية أوج رفعتها في الهند بعد موت « أشوكا » بمائتي عام ؛ وقد كانت الفترة التي ارتفعت فيها البوذية من « أشوكا » إلى « هارشا » فترة صعود بمعان كثيرة ، صعود في الدين والتعليم والفن : غير أن البوذية التي سادت لم تكن بوذية بوذا ؛ والأقرب إلى الصواب أن نقول في وصفها إنها بوذية تلميذه الثائر « ضجاذا » الذي قال للرهبان عند سماعه بموت أستاذه : « كفى ياسادة ! كفّوا عن البكاء ، هذا يجدر بكم وهذا لا يجدر ، أما الآن ففي مقدورنا أن نصنع ما شاء لنا هوانا ، وأما ما لا يصادف من نفوسنا هوى ، فلن يلزمنا أحد على أدائه »(١) .

وأول ما أوحت لهم حريتهم أن يصنعوه هو أن ينشقوا أحزاباً ؛ فلم يمض على موت بوذا قرنان من الزمان ، حتى انقسم تراثه ثمانية عشر مذهباً متبايناً فأما أتباع البوذية في جنوب الهند وجزيرة سيلان ، فقد استمسكوا حيناً بمذهب صاحب العقيدة في بساطته وصفائه ؛ وقد أطلق على هذه الشعبة من مذهبه فيما بعد اسم « هنايانا » ومعناها « البلاغ الأصغر » ؛ فقد عبدوا بوذا باعتباره معلماً عظيما ، لا إلها ؛ وكان كتابهم المقدس هو النصوص المكتوبة باللغة « البالية » التي تبسط العقيدة في صورتها القديمة ؛ وأما في الأرجاء الشمالية من الهند والتبت ومنغوليا والصين واليابان ، فالبوذية التي سادت هي التي يطلق عليها اسم « ماهايانا » ومعناها « البلاغ الأكبر » الذي رسم حدوده ونشر

دعوته « مجلس كانيشكا » ؛ فأعضاء هذا المجلس ، وهم من اللاهوتيين الموهوبين (من الوجهة السياسية) قد أعلنوا ألوهية بوذا وأحاطوه بالملائكة والقديسين ، واصطنعوا تقشف « اليوجا » الذى عُرف فى « پاتانجالى » وأصدروا باللغة السنسكريتية مجموعة جديدة من المراسيم المقدسة التى على الرغم من قبولها بعد حين قصير للشقشقة الميتافيزيقية والاسكولائية إلا أنها قد أعلنت وأيدت عقيدة دينية أقرب إلى نفوس الناس من الصورة السوداء المتشائمة المتزمتة التى عُرفت فى « شاكيا مونى » .

كان مذهب « ماهايانا » بوذية خففت من حدتها آلهة وطقوس وأساطير برهمية ، ولاءمت بين نفسها وبين حاجات قبائل التتار فى « كوش » والمنغول فى التبت ، الذين بسط عليهم « كاتشكا » سلطانه ، فقد صور ذلك المذهب جنة فيها بوذيون كثيرون ، كان أحبهم إلى عامة الناس « أميدا بوذا » المخلص ؛ وهذه الجنة وجهنم التى تقابلها كانتا ثواباً أو عقاباً لما يأتيه الناس على هذه الأرض من خير أو شر ، وهذان العاملان الوادعان كان لهما أثر فى تحويل بعض جنود الملك من رقابة سلوك الناس إلى خدمات أخرى ؛ وأعظم القديسين فى هذا اللاهوت الجديد هى فئة « بوذا بساتوا » ومعناها « بوذا المستقبل » الذين امتنعوا باختيارهم عن القيام بالنرڤانا (ومعناها هنا التخلص من العودة إلى ولادة جديدة) التى كانت من حقهم وفى مقدورهم ، وذلك لكى يولدوا فى حياة بعد حياة ، فيساعدوا غيرهم من الناس فى هذه الدنيا فى الاهتداء إلى سواء السبيل(*) وهؤلاء القديسون — مثلهم مثل نظائرهم فى مسيحية البحر الأبيض المتوسط — سرعان ما ظفروا بحب الناس لهم حتى كان عبادهم والمعجبون بهم من رجال الفن يزحمون بهم وبتماثيلهم مدافن العظماء ؛ وازدهرت فى البوذية كما ازدهرت فى مسيحية العصور الوسطى — بل لعلها ظهرت فى

---

(١) فى كتاب من « البورانا » أسطورة نموذجية عن ملك كان جديراً بالجنة لكنه آثر البقاء فى جهنم ليواسى المعذبين ، وأبى أن يغادرها حتى أطلق سراح المعذبين عليهم جميعاً(٢) .

البوذية فى تاريخ أسبق (*) — قدسية الآثار الباقية من السلف ، واستخدام الماء المقدس ، والشموع ، والبخور والمسبحة ، والثياب الكهنوتية ، ولغة الكهنوت الميتة ، والرهبان والراهبات وقص الشعر والفردية مما تقتضيه حياة الأديرة والاعتراف والصيام أياماً معينة ، وتدشين القديسين والتطهير والصلاة والدعاء للموتى : ولقد أصبح كتاب « ماهايانا » بالقياس إلى « هنايانا » أى البوذية الأولى ما كانت الكاثوليكية بالنسبة إلى الرواقية والمسيحية الأولى ، فقد أخطأ بوذا — كما أخطأ لوثر — فى ظنه أن شعائر الطقوس الدينية العلمية يمكن أن تحل محلها المواعظ والدروس الأخلاقية ، وما أقرب الشبه بين نجاح البوذية حين امتلأت بالأساطير والمعجزات والاحتفالات والقديسين الذين يتوسطون بين الأرض والسماء بالنجاح الذى لقيته الكاثوليكية قديماً وحاضراً ، لما فيها من زخرف وتمثيل ، وانتصارها على المسيحية الأولى والبروتستنتية الحديثة فى بساطتها الخالية من كل زخرف .

وإيثار عامة الناس لتعدد الآلهة والمعجزات والأساطير ، هذا الإيثار نفسه الذى قضى على بوذية بوذا ، قضى كذلك فى نهاية الأمر على بوذية « البلاغ الأكبر » نفسها فى الهند ، ذلك لأن البوذية — ودعنا هاهنا نتحدث بحكمة المؤرخ التى تشرق بعد فوات الحوادث — إذا كانت لا تأخذ كل هذا الذى أخذته من الديانة الهندية ومن أساطيرها وطقوسها وآلهتها ، فما كان يمضى طويل وقت قبل أن تنمحى الفوارق بين الديانتين ولا يبقى من مميزات الواحدة من الأخرى إلا قليل جد قليل ؛ وإذن تمتص إحداهما الأخرى شيئاً فشيئاً ؛ والتى يتاح لها أن تطغى على الأخرى هى التى تكون أعمق الديانتين جذوراً

(*) يقول برجسون : « كانت البوذية أسبق من الكنيسة الرومانية بخمسة قرون فى ابتكار واصطناع الحفلات والمراسم المشتركة بين الديانتين »[٣] وقد بين « إدمندز » بالتفصيل ما بين كتب البوذية المقدسة وإنجيل المسيحية من شبه عجيب[٤] ، ومع ذلك ، فعلمنا بنشأة هذه العادات والعقائد يبلغ من الإبهام حداً لا يجيز لنا أن نصل إلى نتائج إيجابية فيما يختص بأسبقية فريق على فريق .

وأقربهما إلى نفوس الناس وأكثرهما مالا وأعزهما سنداً سياسياً ؛ لهذا أخذت الخرافة — ولعلها أن تكون من جنسنا البشرى بمثابة دماء الحياة — أخذت تتدفق من العقيدة الأقدم إلى العقيدة الأحدث تدفقاً سريعاً ، حتى رأينا الظواهر الجنسية الانفعالية نفسها التى كانت من طقوس العقائد « الشاكتية » تلتمس لنفسها مكاناً فى طقوس البوذية ، واستعاد البراهمة فى صبر ودأب نفوذهم ورعاية السلطان لهم شيئاً فشيئاً ، وأخيراً جاء نجاح الفيلسوف الشاب « شانكارا » فى استعادة الكلمة العليا لكتب الڤيدا ، وجعلها أساساً للتفكير الهندى ، بمثابة الخاتمة لزعامة البوذيين العقلية فى الهند .

وجاءت الضربة القاضية من خارج ، وكانت البوذية نفسها هى التى هيأت لهذه الضربة سبيلها ، على وجه من الوجوه ، ذلك أن حسن السمعة التى كان يتمتع بها أتباع بوذا ، واسمهم « سانفا » ، قد اجتذب إلى تلك الفئة — بعد عهد أشوكا — صفوة أهل « مجازا » وبهذا قضى على خيرة دماء القوم أن تفنى فى طائفة من رجال الدين لا تتزوج ولا تجاهد فى الحياة ، فشكا بعض المحبين لوطنهم ، حتى فى أيام بوذا نفسه ، من أن الراهب «جوتاما» لا يسمح للآباء أن ينسلوا الأبناء ، ويؤدى بالأسَر إلى الانقراض(٥) ؛ وكان من نتائج انتشار البوذية ونظام الأديرة فى السنة الأولى من التاريخ المسيحى ، أن امتصت من الهند عصارة الرجولة ، وتآمر ذلك العامل مع عامل الانقسام فأدى العاملان إلى فتح أبواب الهند للغزو الخارجى بغير عناء ؛ ولما جاء العرب وأخذوا على أنفسهم أن ينشروا وحدانية بسيطة رواقية النزعة ، نظروا فى ازدراء إلى الرهبان البوذيين الكسالى الذين يفتحون أيديهم للرشوة ويتجرون بالمعجزات ، وحطموا الأديرة وقتلوا ألوف الرهبان ، ونفَّروا كلَّ حريص على حياته من نظام الرهبنة فى الدير ، فأما من أفلتوا من يد القتل من هؤلاء الرهبان ، فقد عادوا واندمجوا فى الديانة الهندية التى كانت الأرومة الأولى

لهم ؛ وفتحت هذه الديانة القديمة الأصيلة صدرها تستقبل هؤلاء الزنادقة التائبين، وهكذا « قتلت البرهمية البوذية بضمة أخوية »(٦) :

ولا عجب فقد كانت البرهمية دائماً متسامحة ، تجادل البوذية وغيرها من مئات المذاهب إبان ارتفاعها وسقوطها ، بل قد تطيل معها الجدال ، لكنك لن تجد فى تاريخها كله مثلا واحداً للاضطهاد ؛ بل الأمر على نقيض ذلك ، إذ ترى البرهمية قد يسَّرت سبيل العودة لهؤلاء الخارجين عليها بأن اعترفت ببوذا إلها (اعتبرته مجسداً للإله ڤشنو) وأقلعت عن التضحية بالحيوان ، وقبلت فى صميم طقوسها مذهب البوذيين فى تقديس حياة الحيوان بأسره ، وهكذا أخذت البوذية تختفى فى هدوء وسلام من الهند ، إبان خمسة قرون كانت خلالها نهباً لعوامل التدهور البطىء(*) .

لكنها فى ذلك الوقت نفسه كانت تكسب لنفسها كل ما عدا الهند من العالم الأسيوى تقريباً ، فانتشرت أفكارها وأدبها وفنها فى سيلان وشبه جزيرة الملايو فى الجنوب ، وفى التبت وتركستان فى الشمال ، وفى بورما وسيام وكمبوديا والصين وكوريا واليابان فى الشرق ، وعلى هذا النحو امتصت كل هذه الأصقاع — ما عدا الشرق الأقصى — ما استطاعت امتصاصه وهضمه من المدنيَّة ، بنفس الطريقة التى امتصت بها أوروبا وروسيا الحضارة من الرهبان الرومانيين والبيزنطيين فى العصور الوسطى ؛ فمعظم هذه الأمم قد بلغ ذروة ثقافته بحافز من البوذية ، ولقد لبثت « أنورا ذاپورا » فى سيلان منذ عهد أشوكا حتى انحلال البوذية فى القرن التاسع ، إحدى المدن الكبرى فى العالم الشرقى ، وظل الناس هنالك ألفى عام يعبدون شجرة التين المقدسة عند

(*) عدد البوذيين اليوم فى الهند نفسها ثلاثة ملايين ، أى واحد فى المائة من السكان .

البوذيين ، وكان المعبد القائم على قمة جبال كاندى كعبة يحج إليها مائة وخمسون مليوناً من البوذيين فى آسيا(*) .

ولعل البوذية فى بورما أخلص ما بقى من ألوان البوذية من الشوائب الدخيلة وكثيراً ما يدنو رهبانها من المثل الأعلى الذى ضربه بوذا ؛ واستطاع أهل بورما البالغ عددهم ثلاثة عشر مليوناً من الأنفس أن يبلغوا بفضل تعاليم أولئك الرهبان مستوى من العيش أعلى مما فى الهند بدرجة ملحوظة(٧) ؛ وكشف « سفن هيدن » و « أورل شتاين » و « پيلوت » من جوف الرمال فى بلاد التركستان مئات من المخطوطات البوذية وغيرها من شواهد الثقافة التى ازدهرت هناك منذ عهد « كانشكا » حتى القرن الثالث عشر الميلادى .

وحدث فى القرن السابع من تاريخنا المسيحى أن أقام المحارب المتنوّر « سترونج — تسان جامپو » حكومة قادرة فى التبت وضم إليها نيپال ، وبنى مدينة « لهاسا » لتكون عاصمة له ، وهيأ لها طريق الغنى بجعلها محطاً وسطاً فى التجارة بين الصين والهند ، ودعا طائفة من الرهبان البوذيين من الهند لينشروا البوذية والتعليم فى شعبه ، وعندئذ ترك الحكم أربعة أعوام أنفقها فى تعلم القراءة والكتابة ؛ فكأنما كان فاتحة عهد ذهبى فى بلاد التبت ، فأقيمت آلاف الأديرة فى الجبال وعلى النجد الفسيح ، ونُشر كتابٌ تشريعىٌّ يضم الكتب البوذية ، ويقع فى ثلاثة وثلاثين وثمانمائة مجلد ، حفظت للعلم الحديث كثيراً من أحوال هذه الكتب التى كانت قد ضاعت أصولها الهندية منذ زمن طويل(٨) ، وهاهنا فى هذه الصومعة التى أغلقت أبوابها دون العالم بأسره ، راحت البوذية تتطور فى شبكة معقدة من الخرافات والرهبنة والكهنوت ، لا ينافسها فى ذلك سوى

(*) يحتوى كاندى على « ناب بوذا » المشهور — وطوله بوصتان ، وقطره بوصة — وهو محفوظ فى وعاء مرصع بالجواهر ، ومستور عن أعين الناس فى حرص شديد ، وله موسم يحملونه فيه فى موكب رصين يجتذب البوذيين من كل بقاع الشرق ، وعلى جدران المعبد تصاوير تمثل بوذا الوديع وهو يقتل الأشرار فى جهنم ؛ وهكذا تذكرنا حيوات العظماء كيف تتحول طبائعهم بعد موتهم تحولا ليس لهم يد فيه .

أوربا فى أوائل عصورها الوسطى : ولا يزال « دالاى لاما » (أى الكاهن الشامل لكل شىء) الذى اختفى فى دير پوتالا العظيم الذى يطل على مدينة لهاسا ، موضع عقيدة عند أهل التبت ، بما تنطوى عليه نفوسهم من السذاجة الطيبة ، بأنه تجسيد حى « لبوذا المستقبل » (بوذا المنتظر[٩]) ؛ وفى كمبوديا والهند الصينية تعاونت البوذية مع الديانة الهندية فى تخطيط الإطار الذى قامت عليه روائع الفن فى عصر هو من أغنى العصور فى تاريخ الفن الشرقى ؛ وهكذا ترى البوذية — مثل المسيحية — قد ظفرت بأعظم انتصاراتها خارج الأرض التى أنبتتها ، وإنما ظفرت بتلك الانتصارات دون أن تريق نقطة واحدة من دماء .

الفصل الثانى

الآلهة الجديدة

الديانة الهندية – براهما ، ڤشنو ، شيڤا – كرشنا – كالى
الآلهة الحيوانية – البقرة المقدسة – تعدد الآلهة والوحدانية

لم تكن الديانة الهندية التى حلت محل البوذية ديانة واحدة ، كلا ولا كانت مقتصرة على كونها عقيدة دينية ، بل كانت خليطاً من عقائد وطقوس لا يشترك القائمون بها فى أكثر من أربع صفات ؛ فهم يعترفون بنظام الطبقات وبزعامة البراهمة ، وهم يقدسون البقرة باعتبارها تمثل الألوهية على نحو تمتاز به من سواها ، وهم يقبلون قانون « كارما » وتناسخ الأرواح ، وهم يضيفون إلى آلهتهم الجديدة آلهة الڤيدات ؛ ولقد كان بعض هذه العقائد أسبق من عبادة الطبيعة التى جاءت بها الڤيدا ، كما ظلت قائمة بعد زوال تلك العبادة ، وأما بعضها الآخر فقد نشأ من أن البراهمة كانوا يغضون أبصارهم عن ضروب من الطقوس والآلهة والعقائد لم ينص عليها كتابهم المقدس، بل تناقضه روح الڤيدا مناقضة ليست باليسيرة ؛ فأتيحت الفرصة لتلك العقائد أن تنضج فى وعاء الفكر الدينى عند الهنود ، ومضت فى نضجها ذاك حتى فى الفترة العابرة التى ارتقت فيها البوذية إلى مكان السيادة العقلية فى البلاد ؛

كان آلهة العقيدة الهندية يتميزون بكثرة أعضائهم الجسدية التى يمثلون بها على نحو غامض قدرتهم الخارقة فى العلم والنشاط والقوة ؛ « فبراهما » الجديد كان له أربعة وجوه ، وكان لـ « كارتكيا » ستة وجوه ، ولـ « شيڤا » ثلاثة أعين و لـ « هندرا » ألف عين ، وكل إله عندهم تقريباً كان له أربع أذرعة[10] وعلى رأس هذه المجموعة الجديدة من الآلهة « براهما » الذى كان له من الشهامة ما أبعده عن الميل مع الهوى ، وهو سيد الآلهة المعترف له بتلك السيادة ، على الرغم

من أنه مُهمَل في شعائر العبادة الفعلية إهمال الملك الدستورى فى أوربا الحديثة ؛ و« براهما » و« شيڤا » و« ڤشنو » هم الثلاثة الآلهة (لا الثالوث) الذين يسيطرون على الكون ، وأما « ڤشنو » فهو إله الحب الذى كثيراً ما [١٠] ، إنساناً ليتقدم بالعون إلى بنى الإنسان ؛ وأعظم من يتجسد فيه « ڤشنو » هو « كِرِشْنا » ، وهو فى صورته « الكرشنية » هذه ، قد ولد فى سجن وأتى بكثير من أعاجيب البطولة والغرام ، وشفى الصُّم والعمى ، وعاون المصابين بداء البرص ، وذاد عن الفقراء ، وبعث الموتى من قبورهم ؛ وكان له تلميذ محبب إلى نفسه ، وهو « أرْجونا » ، وأمام « أرجونا » تبدلت خِلقة « ڤشنو » حالا بعد حال ؛ ويزعم بعض الرواة أنه مات مطعوناً بسهم ، ويزعم آخرون أنه قُتل مصلوباً على شجرة ؛ وهبط إلى جهنم ثم صعد إلى السماء ، على أن يعود فى اليوم الآخر ليحاسب الناس أحياءهم وأمواتهم[١١] .

الحياة ، بل الكون كله ، لها فى رأى الهندى ثلاثة وجوه رئيسية : الخلق ، والاحتفاظ بالمخلوق ، ثم الفناء ؛ ومن ثمّ كان للألوهية عنده ثلاث صور : براهما الخالق ، وڤشنو الحافظ . وشيڤا المدمِّر ؛ تلك هى « الأشكال الثلاثة » التى يقدسها الهنود أجمعين ما عدا الجانتيين منهم[*] ، والناس منقسمون بحبّهم طائفتين : إحداهما تميل إلى ديانة ڤشنو ، والأخرى إلى ديانة شيڤا ؛ وكلتا العقيدتين بمثابة الجارتين المسالمتين ، بل قد تتقدم كلتاهما بالقرابين فى معبد واحد[١٣] ، والحكماء من البراهمة — تتبعهم الأكثرية العظمى من سواد الناس — تكرم الإلهين معاً بغير تمييز لأحدهما ، أما الفشنيون الأتقياء فيرسمون

(*) فى تعداد سنة ١٩٢١ ، ينقسم الناس من حيث دياناتهم كما يلى :
الديانة الهندوسية ٢١٦,٢٦١,٠٠٠ ؛ والسيخ ٣,١٣٩,٠٠٠ ؛ والجانتيون ١,١٧٨,٠٠٠ والبوذية ١١,٥٧١,٠٠٠ (تقريبا كلهم من أهل بورما وسيلان) ؛ والزرادشتية (أو الفارسية) ١٠٢,٠٠٠ ؛ والمسلمون ٦٨,٧٣٥,٠٠٠ ، واليهود ٢٢,٠٠٠ ؛ والمسيحيون ٤,٧٥٤,٠٠٠ (أغلبهم أوروبيون)[١٢] .

على جباههم كل صباح بالطين الأحمر علامة ڤشنو ، وهى شوكة ذات أسنان ثلاث ، وأما الشيڤيون المخلصون لعقيدتهم فيرسمون ثلاثة خطوط أفقية على جباههم برماد من روث البقر ، أو يلبسون « اللنجا » — رمز عضو الذكورة — ويربطونه إلى أذرعتهم أو يعلقونه حول أعناقهم[١٤] .

وعبادة « شيڤا » هى من أقدم وأعمق وأبشع العناصر التى منها تتألف الديانة الهندية ؛ فيقدم لنا « سير چون مارشل » « دليلا لا يأتيه الباطل » على أن عقيدة « شيڤا » كانت موجودة فى « مُوهِنْجُو . دارو » ، متخذة أحياناً صورة شيڤا ذى الرؤوس الثلاثة ، وأحياناً أخرى صورة أعمدة حجرية صغيرة ، يزعم لنا أنها ترمز لعضو الذكورة على نحو ما ترمز له عندهم بدائلُها فى العصر الحديث ؛ وهو يخلص من ذلك إلى نتيجة هى أن « العقيدة الشيڤية أقدم عقيدة حية فى العالم كله[١٥] »(*) .

واسم الإله — أعنى كلمة « شيڤا » — لفظة أريد بها التخفيف من بشاعة الإله ، فالكلمة شيڤا معناها الحرفى « العطوف » مع أن شيڤا فى حقيقة الأمر إله القسوة والتدمير قبل كل شىء آخر ؛ هو تجسيد لتلك القوة الكونية التى تعمل واحدة بعد أخرى ، على تخريب جميع الصور التى تتبدى فيها حقيقة الكون — جميع الخلايا الحية وجميع الكائنات العضوية ، وكل الأنواع ، وكل الأفكار وكل ما أبدعته يد الإنسان ، وكل الكواكب ، وكل شىء ؛ ولم يسبق الهنود شعب قط فى شجاعتهم فى مواجهة الحقيقة التى هى عدم ثبات الأشياء على صورها ووقوف الطبيعة من كل شىء موقف الحياد ، مواجهة صريحة ؛ ولم يسبقهم شعب قط فى اعترافهم اعترافاً واضحاً بأن الشر يتوازن مع الخير ، والهدم

(*) ومع ذلك فلا تجد اسم « شيڤا » — كما لا تجد اسم براهما نفسه — فى كتاب (رج—ڤيدا) ويذكر لنا « پاتانجالى » النحوى صوراً شيڤية ومريدين شيڤيين حوالى سنة ١٥٠ قبل الميلاد[١٦] .

يساير الخلق خطوة خطوة ، وأن ولادة الأحياء بأسرها جريمة كبرى عقابها الموت ؛ فالهندى الذى تعذبه آلاف العوامل من عثرة الحظ والآلام ، يرى فى تلك الألوان من التعذيب أثراً ينم عن قوة نشيطة يتعها — فيما يظهر — أن تحطم كل ما أنتجه براهما ، وهو القوة الخالقة الطبيعية ؛ إن « شيفا » ليطرب راقصاً إذا ما سمع نغمة العالم فأدرك منها عالماً لا ينى يتكون وينحل ويعود إلى التكون من جديد .

ولكن كما أن الموت عقوبة الولادة ، فكذلك الولادة تخيب لرجاء الموت ؛ فالإله نفسه الذى يرمز للتدمير ، يمثل كذلك للعقل الهندى تلك الدفعة الجارفة نحو التناسل الذى يتغلب على موت الفرد باستمرار الجنس ؛ وهذه الحيوية الخلاقة الناسلة (شاكتى) التى يبديها شيفا — أو الطبيعة — تتمثل فى بعض جهات الهند ، وخصوصاً فى البنغال ، فى صورة زوجة شيفا ، واسمها « كالى » (بارفاتى ، أو أوما أو درجا) وهى موضع عبادة فى عقيدة من لعقائد الكثيرة التى تأخذ بمذهب « الشاكتى » هذا ؛ ولقد كانت هذه العبادة — حتى القرن الماضى — وحشية الطقوس كثيراً ما تتضمن فى شعائرها تضحية بشرية ، ولكن الإلاهة اكتفت بعدئذ بضحايا الماعز(١٧) : وهذه الإلاهة صورتها عند عامة الناس شبح أسود بفم مفغور ولسان متدل ، تزدان بالأفاعى وترقص على جثة ميتة ؛ وأقراطها رجال موتى ، وعقدها سلسلة من جماجم ، ووجهها وثدياها تلطخها الدماء(١٨) ومن أيديها الأربعة يدان تحملان سيفاً ورأساً مبتوراً ، وأما اليدان الأخريان فممدودتان رحمة وحماية : لأن « كالى — پارڤالى » هى كذلك إلاهة الأمومة كما أنها عروس الدمار والموت ؛ وفى وسعها أن تكون رقيقة الحاشية كما فى وسعها أن تكون قاسية ، وفى مقدورها أن تبسم كما فى مقدورها أن تقتل ؛ ولعلها كانت ذات يوم إلهة أما فى سومر ، ومن ثم جاءت إلى الهند قبل أن تتخذ هذا الجانب البشع من جانبيها(١٩) ولا شك أنها هى وزوجها قد اتخذا أبشع صورة ممكنة لكى يلقيا الرعب فى نفوس الرعاديد من

عبادهما فيحتشموا ، أو قد تكون هذه البشاعة كلها قد أريد بها أن يلقى الرعب في نفوس العباد فيجودوا بالعطاء للكهنة(*) .

تلك هي أعظم آلهة الهندوسيين ، لكننا لم نذكر إلا خمسة من ثلاثين مليوناً من الآلهة تزدحم بها مقبرة العظماء في الهند ؛ ولو أحصينا أسماء هاتيك الآلهة لاقتضى ذلك مائة مجلد ؛ وبعضها أقرب في طبيعته إلى الملائكة ، وبعضها هو ما قد نسميه نحن بالشياطين ، وطائفة منها أجرام سماوية مثل الشمس ، وطائفة منها تمائم مثل « لاكشمى » (الهة الحظ الحسن) ، وكثير منها هي حيوانات الحقل أو طيور السماء ؛ فالهندى لا يرى فارقاً بعيداً بين الحيوان والإنسان ، فللحيوان روح كما للإنسان ، والأرواح تمضى دواماً متنقله من بنى الإنسان إلى بنى الحيوان ، ثم تعود إلى بنى الإنسان مرة أخرى ؛ وكل هذه الصنوف الإلهية قد نسجت خيوطها في شبكة واحدة لا نهاية لحدودها ، هي « كارما » وتناسخ الأرواح ؛ فالفيل مثلا قد أصبح الإله « جانيشا » واعتبروه ابن شيڤا(٢١) ، وفيه تتجسد طبيعة الإنسان الحيوانية ، وكانت صورته في الوقت نفسه تتخذ طلسما يقى حامله من الحظ السيء : كذلك كانت القردة والأفاعى مصدر رعب ، فكانت لذلك من طبيعة الآلهة ؛ فالأفعى التى تودى عضةُ واحدة منها إلى موت سريع ، واسمها « ناجا » كان لها عندهم قدسية خاصة ؛ وترى الناس في كثير من أجزاء الهند يقيمون كل عام حفلا دينياً تكريماً للأفاعى ، ويقدمون العطايا من اللبن والموز لأفاعى « الناجا » عند مداخل جحورها(٢٢) ؛ كذلك أقيمت المعابد تمجيداً للأفاعى كما هي الحال في شرق ميسور ، وهناك في هذه المعابد تسكن جموع زاخرة من الزواحف ، ويقوم

(*) ومع ذلك فكهنة العقيدة الشيڤية يندر أن يكونوا من البراهمة ، ومعظم البراهمة ينظرون نظرة ازدراء وأسف إلى المذهب « الشاكتى »(٢٠) .

الكهنة على إطعامها والعنـــاية بها[٢٣] ؛ وللتماسيح والنمور والطواويس والببغاوات ، بل والفئران حقها من العبادة[٢٤] .

وأكثر الحيوان قدسية عند الهندى هى البقرة ، فترى تماثيل الثيرة مصنوعة من كل مادة وفى شتى الأحجام ، تراها فى المعابد والمنازل وميادين المدن ؛ وأما البقرة نفسها فأحب الكائنات الحية جميعاً إلى الهنود ، ولها مطلق الحرية فى ارتياد الطرقات كيف شاءت ، وروثها يستخدم وقوداً أو مادة مقدسة يتبركون بها ، وبولها خمر مقدس يطهر كل ما فى الجسم من نجاسة فى الظاهر والباطن ؛ ولا يجوز للهنـــدى تحت أى ظرف أن يأكل لحمها أو أن يصطنع من جلدها لباساً يرتديه — فلا يصنع منه غطاء للرأس ولا قفازاً ولا حذاء ؛ وإذا ماتت البقرة وجب دفنها بجلال الطقوس الدينية[٢٥] ، ولعل السياسة الحكيمة هى التى رسمت فيما مضى هذا التحريم احتفاظاً للزراعة بحيوان الجر حتى يسد حاجة السكان الذين يتكاثرون[٢٦] ، وقد بلغ عدد البقر اليوم ربع عدد السكان[٢٧] ووجهة نظر الهندى فى ذلك هى أنه ليس أبعد عن المعقول أن تشعر بالحب العميق للبقرة والمقت الشديد لفكرة أكلها ، من أن تكنّ أمثال هذه المشاعر للحيوانات المستأنسة من قطط وكلاب ، لكن الذى يبعث على السخرية المرة فى الأمر هو عقيدة البراهمة بأن الأبقار لا يجوز ذبحها قط ، وأن الحشرات لا يحل إيذاؤها قط ، وأن الأرامل من النساء ينبغى أن يحرقن أحياء ؛ فحقيقة الأمر هى أن عبادة الحيوان قد ظهرت فى تاريخ الشعوب كلها ، فإن جاز للإنسان أن يؤله الحيوان إطلاقاً ، فللبقرة الرحيمة الهادئة حقها فى هذا التقديس ؛ ولا يجوز لنا أن نغلو فى كبريائنا حين تأخذنا الدهشة لهذه المعارض الحيوانية من آلهة الهنود ، فلنا كذلك إبليس عدن فى صورة الحية ، والثور الذهبى فى العهد القديم من الإنجيل ، والسمك المقدس فى سراديب الموتى ، وحَمَل الله الوديع .

إن سر تعدد الآلهة هو عجز العقل الساذج عن التفكير فيما ليس

مشخصاً ، فأيسر عليه أن يفهم الأشخاص من أن يعقل القُوَى ، وأن يفهم الإرادات من أن يتصور القوانين(٢٨) ، والظن عند الهندى هو أن حواسنا البشرية لا ترى من الحوادث التى تدركها سوى ظاهرها ، ويعتقد أن وراء هذه الظواهر كائنات روحية لا حصر لعددها ، يمكن إدراكها بالعقل لا بالحواس — على حد تعبير « كانْت » ؛ ولقد أدى تسامح البراهمة ذو المسحة الفلسفية ، إلى الزيادة من ذخيرة آلهتهم حتى ازدادت كثرة على كثرة ، وذلك أن الآلهة المحليين وآلهة القبائل المختلفة قد صادفت عند الهندى سهلا ومرحباً ، فتقبّلها وفسّرها بأنها جميعاً تصور جوانب من آلهته الأصلية ؛ فكل عقيدة يُسمح لها بالدخول عندهم إن كان فى مستطاعها أن تدفع الضريبة على ذلك ، حتى كاد كل إله آخر الأمر أن يكون صورة أو صفة أو تجسيداً لإله آخر ، ثم تناول العقل الهندى الرشيد كل هذه الآلهة فدمجها فى إله واحد ، وهكذا تحول تعدد الآلهة إلى عقيدة بوحدة الوجود ، أوشكت عندهم أن تكون توحيداً ، والتوحيد بدوره أوشك أن يكون عندهم واحدية فلسفية ، فكما يتوجه المسيحى الورع بالدعاء إلى العذراء ، أو إلى قديس من آلاف القديسين ، ومع ذلك لا يتحول عن توحيده لله ، بمعنى أنه لا يعترف إلا بإله واحد على أنه ذو الجلال الأسمى ، فكذلك الهندى يتوجه بالدعاء إلى « كالى » أو « راما » أو « كرشْنا » أو « جانيشا » دون أن يتطرق إلى ذهنه لحظة واحدة أن هذه آلهة لها السيادة العليا(*) فترى بعض الهنود يتخذ من « فشنو » إلها أعلى ، وبعضهم يتخذ من « شيفا » إلها أعلى ، ويجعل فشنو أحد ملائكته ، وإذا وجدت بين الهنود أقلية تعبد « براهما » فما ذلك إلا لأنه مجرد عن التشخص ، ممتنع على الحواس ، بعيد عن الشر ، ولهذا السبب عينه ترى معظم الكنائس فى البلاد المسيحية قد أقيمت تكريماً لمارية أو لأحد القديسين ، وكان على المسيحية أن تنتظر حتى يجيئها ڤولتير فيقيم معبداً لله .

(*) فيما يلى عبارة مقتبسة من التقرير عن تعداد سنة ١٩١٠ ، المرفوع إلى الحكومة البريطانية فى الهند : « إن النتيجة العامة التى انتهيت إليها من البحث هى أن كثرة الهنود الغالبة تعتقد عقيدة راسخة فى كائن واحد أعلى »(٢٩) .

الفصل الثالث

العقـــائد

كتب « بيورانا » – عودة الكون بالتناسخ مرة بعد مرة
تقمص الروح فى عدة أجساد – « كارما » – جوانبها
الفلسفية – الحياة باعتبارها شراً – الخلاص

ويمتزج بهذا اللاهوت المعقد ، مجموعة معقدة من الأساطير فيها التخريف وفيها عمق الفكرة فى آن معاً ، فلما كانت كتب الڤيدا قد دفنت فى اللغة التى كتبت بها ، ثم لما كانت فلسفة البراهمة الميتافيزيقية تجاوز حدود أفهام الناس ، فقد نهض « ڤياسا » وآخرون فى مدة تطاولت إلى ألف عام (من ٥٠٠ ق . م إلى ٥٠٠ ب . م) وأنشأوا كتب « پيورانا » – ومعناها القصص القديمة – أنشأوها شعراً فى أربعمائة ألف دوبيت (الدوبيت بيتان من الشعر) يعرضون فيها لعامة الناس حقيقة خلق العالم بصورتها الدقيقة ، وما يطرأ عليه من مراحل الكون والفساد المتعاقبة على فترات دورية ، ونَسَبَ الآلهة ، وتاريخ عصر البطولة ؛ وليست تدعى هذه الكتب لنفسها غالباً أدبياً ولا نظاماً منطقياً ، ولا اعتدالا فى تقدير الأشياء بالأعداد ، من ذلك مثلا أنها تذكر عن الحبيبين « إرڤاشى » و « پوروراڤاس » أنهما قضيا واحداً وستين ألف عام فى سرور وغبطة(٣٠) ؛ لكنها مع ذلك أصبحت للديانة الهندية إنجيلا ثانياً لوضوح لغتها وروعة قصصها وسلامة العقيدة التى تشرحها ، كما أصبحت تلك الكتب للديانة الهندية مستودعاً عظيما لخرافاتها وأساطيرها ، بل وفلسفتها ؛ فهاك على سبيل المثال قطعة من « ڤشنوپورانا » تعبر عن أقدم فكرة جالت برأس الهندى وما فتئت تعاوده على طول الزمن – وأعنى بها الفكرة القائلة بأن استقلال الأفراد فى ذوات منفصلٌ بعضها عن بعض ، وهْمٌ ، وأن الحياة كلها حقيقة واحدة :

« جاء « ربهو » بعد ألف عام .
إلى « نداغا » فى مدينته ليزيده علماً .
فرآه خارج المدينة .
فى نفس اللحظة التى كان الملك فيها على وشك الدخول بحشد كبير
من الأتباع ،
رآه واقفاً على مبعدة ، معتزلا بنفسه عن الزحام ،
ذاوى العنق من أثر الصيام ، وكان فى طريقه عائداً من الغابة ومعه
بعض الوقود والكلأ
لما رآه « ربهو » قصد إليه وحيّاه قائلا :
« أيها البرهمى ! فيم وقوفك هاهنا وحيداً ؟ »
فقال « نداغا » : « انظرْ إلى الحشد محيطاً بالملك
الذى يوشك أن يدخل المدينة ، هذا هو علة وقوفى وحيداً »
فقال « ربهو » : « أى هؤلاء يكون الملك ؟
ومن عسى أن يكون الآخرون ؟
أنبئنى فيبدو عليك أنك بالأمر عليم »
فقال « نداغا » : « إن من يركب الفيل الأحمر ، عالياً برأسه كأنه
قمة الجبل
هذ هو الملك ، والآخرون هم تابعوه » .
فقال « ربهو » : « إنك تشير إلى هذين ، إلى الملك والفيل
دون أن تميز بينهما بفاصل
قل لى أين أجد الفاصل بين هذا وذاك ؟
أريد أن أعلم أى هذين هو الملك ، وأيهما يكون الفيل ؟ »
فقال « نداغا » : الفيل أسفل ، والملك من فوقه ،

من ذا الذى لا يعلم علاقة الحامل بالمحمول ؟ »
فقال « رِهو » : « علمنى ذلك فقد أستطيع تعلمه » :
ما هذا الذى تشير إليه بقولك « أسفل » وبقولك « فوقه » ؟
فوثب نداغا من فوره على المعلم وخاطبه قائلا :
« هأنذا أعلمك ما أردت أن تتعلمه منى ،
أنا « أعلى » مثل الملك وأنت « أسفل » مثل الفيل ،
وإنما أسوق لك هذا المثل لأعلمك »
فقال رِهو : « إذا كنت فى موضع الملك ، وأنا فى موضع الفيل
فما أزال أطلب منك أن تنبئنى : أيُّنا أنت أيُّنا أنا ؟ »
فما لبث نداغا أن جثا أمامه وأمسك بقدميه وقال :
حقاً إنك « رِهو » أستاذى ...
بجوابك هذا عرفت أنك أنت شيخى قد أتى »
فقال « رِهو » : « نعم ، جئت لأعلمك
لأنك فيما سبق أبديت استعداداً لخدمتى ،
أنا هو « رِهو » قد جئت إليك
وهذا الذى علمتك إياه اختصاراً ـــ
وهو صميم الحقيقة العليا ـــ يتلخص فى نفى الثنائية من الوجود »(*)
وبعد أن فرغ الشيخ « رِهو » من حديثه هذا مع نداغا ، مضى لسبيله
ومن ثم أدار نداغا فكره ـــ مهتدياً بهذا الدرس الرمزى الذى تعلمه ـــ
فركزه كله فى اللاثنائية

(*) وهم يسمون عدم الثنائية بكلمة **Advaitam** ، وتعتبر هذه الكلمة مركز الفلسفة الهندية كلها ، وسنعود إلى ذلك فى فصل تال .

ومنذ ذلك الحين أخذ ينظر فى الكائنات كلها فلا يجد فيها ما يفرّق
شيئاً منها عن نفسه
وبهذا شاهد براهما ، وحقق الخلاص الأعظم(٣١) .

فى كتب « پيورانا » هذه ، وفى أمثالها من آثار الهند فى عصورها الوسطى ، تقرأ نظرية عن الكون هى بعينها النظرية التى يقول بها العصر الحديث ؛ فليس هناك خلق بمعنى التكوين بعد العدم ، إنما هو كون يعقبه فساد أبد الدهر ، هو نماء يعقبه ذبول ، دورة بعد دورة ؛ كهذا الذى تراه متمثلا فى كل نبات فى العالم وكل حيوان ؛ والذى يحفظ مراحل هذه السيرة فلا تقف دورتها ، هو براهما - أو إن شئت فقل پراچاپاتى كما يسمى الخالق فى هذه الكتب التى نحن الآن بصددها - براهما هو القوة الروحية التى تفعل ذلك ، ولسنا ندرى كيف بدأ العالم ، إن كانت للعالم بداية ؛ يجوز أن يكون براهما - كما تذهب كتب پيورانا - قد جعل بداية العالم بيضة ثم احتضنها حتى أفرخت ؛ ويجوز أن يكون هذا العالم غلطة عابرة من الصانع ، أو فكاهة رأى فيها قليلا من تسلية(٣٢) ؛ وكل دورة - أو كالپا كما يسمونها - فى تاريخ الكون منقسمة إلى عصور كبرى - ويسمون كل عصر منها ماهايوجا - طول الواحد منها ٤,٣٢٠,٠٠٠ عام ، ثم ينقسم كل « ماهايوجا » إلى أربعة « يوجات » - أى عصور - يطرأ على الجنس البشرى خلالها تدهور تدريجى ؛ ولقد مضت ثلاثة أعصر من « الماهايوجا » - أى العصر الأعظم - الحاضر ، بلغ مداها ٣,٨٨٨,٨٨٨ عام ونحن الآن نعيش فى العصر الرابع - ويسمونه « اليوجا الكالى - ومعناها عصر الشقاء ؛ ومن هذه المرحلة انسلخ ٥٠٣٥ عام ، وبقى منها ٤٢٦,٩٦٥ عام ، وعندئذ يصيب العالم موت من ميتاته الدورية ، بعدها يبدأ براهما يوماً آخر من « أيام براهما » وما يومه إلا « كالپا » أى دورة طولها ٤,٣٢٠,٠٠٠,٠٠٠ عام ؛ وفى كل دورة « كالپية » من هذه الدورات يتطور الكون بفعل العوامل الطبيعية ماراً بالخطوات الطبيعية ، وبفعل العوامل

الطبيعية مارا بالخطوات الطبيعية يعود إلى الانحلال ، وفناء العالم كله لا يقل فى يقينه عن موت فأر ، وليس فناء العالم كله فى نظر الفيلسوف بأخطر من موت الفأر ، وليس هناك غاية نهائية يتحرك نحوها الكون ، أى ليس هناك « تقدم » بل كل ما هناك تكرار لا ينتهى[٣٣] » .

وحدث إبان هذه العصور صُغراها وكُبراها أن تحولت بلايين الأنفس من نوع إلى نوع ومن جسم إلى جسم ومن حياة إلى حياة فى دورات من التناسخ تبعث الملل لتكرارها ، فليس الفرد فرداً فى حقيقة أمره ، إنما هو حلقة فى سلسلة الحياة ، وصفحة واحدة من تاريخ نفس من الأنفس ، والنوع من الأحياء ليس فى حقيقة أمره نوعاً قائماً بذاته ، لأن الأنفس الحالّة فى هذه الزهور أو هذه البراغيث ربما كانت أمس ، أو ربما تكون غداً ، أرواحاً من أرواح البشر ، فالحياة كلها واحدة ، وإذن فالإنسان إن هو إلا إنسان إلى حدّ مّا ، لأنه كذلك حيوان ، ولا تزال عالقة به نتف وأصداء من حيواته الدنيا الماضية ، مما يجعله أقرب صلة بالحيوان منه إلى الحكيم من الناس ، إن الإنسان جزء من الطبيعة لا أكثر ، فليس هو من هذه الطبيعة مركزها ولا سيدها[٣٤] ، والحياة الواحدة فى الفرد ليست إلا فصلا واحداً من سيرة نفس واحدة ، وليست هى كل ما تتألف منه هذه النفس ، فكل صورة من صور الأحياء مصيرها التغير ، أما الحقيقة فدائمة وواحدة ، والأبدان الكثيرة التى تحل فيها النفس واحداً بعد واحد ، شبيهة بالأعوام أو بالأيام فى حياة الفرد الواحد ، وقد تعلو بالنفس نحو النماء حيناً أو قد تهبط بها نحو الذبول حيناً آخر ، فكيف يمكن لحياة الفرد الواحد ، وهى على هذه الحالة من القِصَر فى تيار الأجيال المتعاقبة العنيف الجارف ، كيف يمكن أن تشمل على كل ما للنفس الفردة من تاريخ ، أو أن تهيئ لها ما هى جديرة به من

عقاب أو ثواب على شرّها أو خيرها ؟ وإذا فرضنا للنفس خلوداً ، فكيف يجوز لحياة واحدة قصيرة أن تقرر مصيرها إلى الأبد(*) ؟

يقول الهندى إن الحياة لا يمكن فهمها إلا على افتراض أن كل مرحلة من مراحل وجود للنفس تعانى العذاب أو تتمتع بالثواب ، جزاء وفاقاً لما وقع من النفس فى حياة ماضية من رذيلة أو فضيلة ؛ إذ يستحيل على فعل صغير أو كبير ، خيِّـر أو شرير ، أن يمضى بغير أثر ؛ إن كل شيء لا بد له من أثر يظهر ذات يوم ، ذلك هو قانون « كارما » — ومعناها قانون الفعل — أو قانون السببية فى دنيا الروح ، وهو أسمى قوانين العالم وأبشعها ، فإذا أقام إنسانٌ العدلَ ، وكان رحيماً دون أن يقترف خطيئة ، فيستحيل أن يجيء جزاؤه فى مرحلة واحدة فانية من مراحل الحياة ، بل يمتد نطاقه إلى حيوات أخرى يولد فيها ليكون ذا مكانة أعلى وحظ أوفر ، لو ظل على فضيلته الأولى ؛ أما إن عاش حياته عيش الرذيلة ، أعيدت ولادته فى حياة تالية منبوذاً أو ابن عِرْس أو كلباً (٣٥)(**) ، وقانون « كارما » هذا — مثل قانون القَدَر عند اليونان — هو فوق الآلهة والبشر معاً لأن الآلهة أنفسهم لا يستطيعون تغيير سننه التى يطّـرد فعلها ؛ أو إن شئت فقل ما قاله رجال اللاهوت ، وهو أن « كارما » وإرادة الآلهة أو فعلها ، شيء واحد بذاته(٣٨) ، لكن ليس « كارما » و « القَدَر » بشيء واحد ، لأن « القدر » يتضمن عجز الإنسان عن تقرير مصير نفسه ، أما « كارما » فتجعل الإنسان (إذا أخذنا كل حيواته جملة واحدة) خالق مصير نفسه ؛ ليست الجنة والجحيم بخاتمة ينتهى عندها فعل « كارما » وهو سلسلة الولادات والميتات ؛ نعم إن الروح بعد موت جسدها ، يجوز

(*) إذا سئل الهندى : لماذا لا نتذكر ما مر بنفوسنا وهى فى أبدانها السابقة ، أجاب بأننا كذلك لا نتذكر حوادث الطفولة الأولى ، فكما أننا لا نعلل مرحلة رشدنا إلا على أساس مرحلة الطفولة ، فكذلك لا يمكن تفسير موضعنا ونصيبنا من هذه الحياة الحاضرة إلا على أساس حيوات النفس الماضية .

(**) قد علل أحد الرهبان شهيته بأنه فى حياة سابقة لروحه كان فيلا ، ثم نسى « كارما » أن يغير شهيته لما غير بدنه(٣٦) ، ويعتقدون أن المرأة ذات الرائحة القوية كانت فيما مضى سمكة(٣٧).

أن ترسل إلى الجحيم لتلاقى عذابها على جرم بعينه ، أو أن ترسل إلى الجنة لتنعم بجزاء سريع على فضيلة بذاتها ، لكن يستحيل على روح أن يقيم فى الجحيم ، وقليل من الأرواح هى التى يُسمح لها بالإقامة فى الجنة إلى الأبد ؛ ذلك لأن الروح لا بد لها بعد فترة تقضيها فى الجنة أو الجحيم ، أن تعود إلى الأرض من جديد ، لتنفذ بحياة جديدة ما يقضى به عليها « كارما »(*)

كان هذا المذهب صادقاً من الوجهة البيولوجية إلى حد كبير ؛ فلا ريب فى أننا حقاً تجسيد جديد لأسلافنا ، وسنعود بدورنا فنتجسد من جديد فى أبنائنا ، وعيوب الآباء تهبط على الأبناء إلى حد ما (ولو أنها لا تهبط بالمقدار الذى يفرضه الجامدون الخيرون) حتى ولو بعد أجيال كثيرة ؛ فقد كان « كارما » أسطورة بارعة فى صرف الحيون البشرى عن القتل والسرقة والمماطلة والتقتير فى العطايا ، فضلا عن أنها وسّعت من نطاق الوحدة الخلقية والشعور بالواجب حتى شمل ذلك النطاق مراحل الحياة كلها ، ومهدت أمام التشريع الخلقى سبيل التطبيق على نطاق أوسع رقعة وأكثر منطقاً مما وجده فى أية حضارة

(*) يعتقد الهنود فى سبع سموات ، إحداها على الأرض ، وبقيتها ترتفع عن الأرض على تفاوت الدرجات بينها ؛ وهناك فى عقيدتهم إحدى وعشرون جحيما مقسمة سبعة أقسام ؛ وليس العقاب أبديا ، لكنه أنواع ؛ وإن الوصف الذى يصف به « الأب دبوا » جحيمات الهنود ، لينافس فى بشاعته جحيم دانتى ، وهو – مثله – يصور ما يضطرب به صدر الإنسانية من مخاوف كثيرة وخيال ينزع بالناس نحو إيقاع الأذى . « فن ألوان العذاب النار والحديد والثعابين والحشرات السامة والحيوانات الكاسرة وسباع الطير ، ومر الشراب والسم والروائح الكريهة ؛ واختصاراً ، تستخدم كل وسيلة ممكنة فى تعذيب المغضوب عليهم ؛ بعضهم ينفذ فى مناخيرهم حبل يظلون يساقون به إلى الأبد فوق نصال سكاكين غاية فى الإرهاف وبعضهم يحكم عليهم بالمرور خلال سم الخياط ، وبعضهم يوضعون بين صخرتين مستويتين تضماهم ضما فتسحقانهم دون أن تقتلاهم ؛ وبعضهم تطبق عليهم طيور العقاب الجائعة فتظل تنقر عيونهم بغير انقطاع ؛ وملايين منهم يقضى عليهم بالسباحة الدائمة فى بركة مليئة ببول الكلاب أو مخاط الآدميين »(٤٠)، ويجوز أن تكون هذه العقائد قاصرة على أدنى طبقات الهنود وعلى المتزمتين من رجال اللاهوت ؛ ويسهل علينا التسامح إذا تذكرنا أن جهنمنا – على اختلافها عن جهنم الهنود – ليست منوعة العذاب فحسب ، بل هى أبدية فوق ذلك .

أخرى ، فالهنود الأخيار لا يقتلون الحشرات إذا وسعهم ذلك ، « وحتى أولئك الذين يتواضعون منهم فى طموحهم الخلقى يعاملون الحيوان معاملتهم لأخوة لهم أدنى شأناً ، لا معاملتهم لكائنات أحط نوعاً سلطهم الله عليها[٤١] » ، وقد فسرت « كارما » للهنود ــ من الوجهة الفلسفية ــ كثيراً من الحقائق التى كانت تكون بغيرها غامضة المعنى أو مجحفة إجحافاً يوغر الصـــدور ، فهذه الفوارق الأزلية التى تفرق بين أقدار الناس والتى تخيب آمال الناس منذ الأزل فى المساواة والعـــدل ، وهذه الشرور فى صورها المختلفات التى تسود وجه الأرض وتصبغ بحمرة الدماء مجرى التاريخ ؛ وهذه الآلام التى تدخل حياة الإنسان مع ولادته ثم تصاحبه حتى وفاته ؛ كل هذه وهذه وتلك بدت معقولة للهندى إذا ما اعتقد فى « كارما » ؛ ذلك لأن هذه الشرور وهذا الظلم وهذه الفوارق المتدرجة من الخبل العقلى إلى النبوغ ، وهذه الدرجات من الفقر والغنى ، كل هذه نتيجة للحيوات الماضية وهى نتيجة لازمة تترتب على فعل قانون ، إن رأيته ظالماً مدى حياة واحدة أو لحظة واحدة ، فستراه أعدل ما تكون القوانين فى نهاية الأمر كله(*) ، فكارما إحدى الوسائل الكثيرة التى ابتكرها الإنسان لنفسه لتعينه على تحمل الشر صابراً ، وعلى مواجهة الحياة متفائلا ، فالمهمة التى اضطلعت بها معظم الديانات وحاولت أداءها هى أن تفسر الشر وأن تشرح للناس نظاماً كونياً يبرر لهم أن يقبلوا الشر جزءاً منه ، قبولا إلاّ يكن مليئاً بالبِشْر ، فحسبه أن يكون مصحوباً بسكينة الفؤاد ، ولما كانت مشكلة الحياة الحقيقية ليست هى آلامها ، لكنها الآلام التى تصادف من لا يستحقونها ، فإن ديانة الهند تخفف من هذه المأساة البشرية بأن تخلع

(*) الاعتقاد فى « كارما » وفى التناسخ هو أعظم عقبة من الوجهة النظرية تحول دون محو نظام الطبقات فى الهند ، لأن الهندى المتمسك بعقيدته يرى أن الفوارق الطبقية قد تقررت نتيجة لسلوك النفس فى حيواتها الماضية ، وأنها جزء من تدبير الله ، ومن الكفر أن تغير فيما دبر الله .

على الحزن والألم شيئاً من المعنى وقدراً من القيمة ؛ فللروح ـ بناء على اللاهوت الهندى ـ هذا العزاء على الأقل ، وهو أنها لا بد لها أن تتحمل نتائج فعلها وحدها دون أفعال سواها ، فما لم تضجر الروح من الوجود كله جملة واحدة ، فستجد نفسها راضية عن الشر باعتباره عقاباً عابراً موقتاً ، وسترقب تحقيق آمالها فى ثوابها على ما أتت من فضيلة .

لكن الهنود فى حقيقة الأمر يرتابون فى قيمة الوجود كله جملة واحدة ، ذلك أنه لما كانت البيئة ترهق قواهم إرهاقاً ، ولما كان الحاكم يذل قوميتهم إذلالا ، ويستغل مواردهم استغلالا ، فقد مالوا إلى النظر إلى الحياة على أنها عقوبة مرة أكثر منها فرصة سانحة أو ثواباً يرتجى ؛ فكتب الفيدا التى كتبها القوم وهم أشداء عند قدومهم من الشمال ، كانت فى تفاؤلها لا تقل عما يكتبه اليوم أديبنا « وِتْمَنْ » ؛ ومضت خمسمائة عام ، وظهر بوذا من هؤلاء القوم أنفسهم ، لكنه أنكر قيمة الحياة ؛ ثم مضت خمسة قرون أخرى ؛ وظهرت كتب « بيورانا » فعبرت عن نظرة بلغت فى تشاؤمها حداً لم يبلغه متشائم فى الغرب ، إذا استثنينا لحظات شروداً من الشك الفلسفى(*) ؛ لقد تعذر على الشرق ـ حتى تناولته أطراف الثورة الصناعية ـ أن يفهم هذه الحماسة التى يقبل بها الغرب على الحياة ، ولم يجد إلا سذاجة وطفولة فى مشاغلنا التى لا تعرف الرحمة ، ومطامعنا التى لا تقنع ، ووسائلنا التى تحطم الأعصاب وتوفر العمل ؛

(*) أرجع شوبنهور ـ مثل بوذا ـ كل آلام الحياة والنسل ، وبشر بانتحار الجنس كله انتحاراً تكون وسيلته العقم نصطنعه اختياراً ؛ كذلك « هينى » لم يكد يكتب مقطوعة واحدة من شعره دون أن يتحدث فيها عن الموت ؛ واستطاع أن يكتب فى روح هندية هذين السطرين :

النعاس حلو ، لكن الموت أحلى ،
وأحلى من كل حلو ألا يولد الإنسان أبداً

وازدرى « كانت » تفاؤل ليبنتز ، وكتب متسائلا : « هل يمكن لأى إنسان سليم العقل عاش من أعوامه ما يكفى ليفهم ويتأمل فى قيمة الحياة البشرية ، هل يمكن لمثل هذا الإنسان أن يرضى أن تعاد عليه فصول الحياة فى روايتها المزيلة ، لا أقول بنفس ظروفها التى شهدها هو فى حياته ، بل بأى ظروف يشاء ؟ »(٤٣) .

وتقدمنا وسرعة سيرنا ؛ لم يفهم الشرق من الغرب هذا الانغماس العميق فى سطوح الأشياء دون لبابها ، ولا هذا الرفض الماكر منه أن يواجه حقائق الوجود مواجهة صريحة ؛ لكن الغرب فى الوقت نفسه لم يستطع أن يسير فى الشرق التقليدى أغوار هذا السكون الهامد ، ولا هذا « الركود » و« اليأس » ؛ ألا إن الحرارة لا تفهم البرودة .

« ياما » يوجه السؤال إلى « يودشثيرا » قائلا : « ما أعجب شيء فى العالم »؟ فيجيبه « يودشثيرا » : « أن يموت الإنسان فى إثر الإنسان ، وأن يرى الناس ذلك ثم يظلون فى سعيهم كأنهم من الخالدين »(٤٤) وجاء فى « الماهابهاراتا » : « العـالم مصاب بكارثة الموت ، ومقيد فى نشاطه بالشيخوخة ، والليالى متتابعات ، تأتى ثم تمضى ، لا تتخلف أبداً ، فإذا ما أيقنت أن الموت يستحيل عليه الوقوف ، فماذا أرتجى من السير تحت غطاء من الحكمة »(٤٥) ، وتدعو « سيتا » فى « رامايانا » لما رأت أن ثوابها على وفائها رغم ما يصادفها من إغراء ومحنة هو الموت ولا شيء غير الموت ، تدعو قائلة :

لو كنت بوفائى لزوجى قد برهنت على أنى زوجة أمينة ،

فيا أمنا الأرض أريحى ابنتك « سيتا » من أعباء هذه الحياة(٤٦) .

وهكذا ترى الكلمة الأخيرة فى التفكير الدينى عند الهنود هى ما يسمونه « فكشا » ومعناها الخلاص — الخلاص أولا من الشهوة ، ثم الخلاص من الحياة ، والنرفانا هى هذا الخلاص أو ذاك ، لكنها لا تبلغ غاية أمدها إلا إذا تحقق الخلاصان معاً ، ولقد عبر الحكيم « بهارترى — هارى » عن الخلاص الأول فقال :

« إن كل شيء على الأرض يبرر الخوف ، والطريق الوحيدة للخلاص من الخوف هى فى إنكار الشهوات إنكاراً تاماً .. لقد مضى على عهد كانت تطول فيه أيامى حين كان سؤال الحسنة من الأغنياء يثخن فى قلبى أليم الجراح ، ثم بدت أيامى قصيرة كل القصر حين جعلت أسعى نحو تحقيق كل رغباتى وغاياتى

الدنيوية ، أما الآن فقد تفلسفت وجلست على حجر صلب فى كهف على سفح الجبل ، وترانى لا أنفك عن الضـــحك كلما فكرت فى حياتى الماضية »(٤٧) .

ويعبر غاندى عن الصورة الثانية من صورتى الخلاص فيقول :

« لست أريد عودة إلى ولادة جديدة »(٤٨) إن أسمى وآخر ما يتمناه الهندى هو أن ينجو من العودة إلى الحياة فى جسد آخر . وأن تزول عنه هذه الحمى التى تلتهب بها الذات كلما عاودتها الحياة فى بدن جديد وولادة جديدة ؛ وليس طريق الخلاص إيماناً ، كلا ولا نتاجا ، إنما طريق الخلاص إنكار للذات إنكاراً متصلا ، ونفاذ بالبصيرة إلى الكل الذى يبتلع فى جوفه الأجزاء ، حتى ينتهى الأمر بالنفس إلى الموت الذى يفنيها ولا يبقى منها ما يولد مرة أخرى ؛ وهكذا تتحول جحيم الفردية إلى سكينة الاتحاد مع سائر الوجود وفردوسه المقيم ؛ هكذا تتحول الفردية إلى فناء تام فى « براهما » الذى هو من العالم روحه أو قوته .

الفصل الرابع

غرائب الدين

الخرافات – التنجيم – عبادة العلاقة الجنسية –
الطقوس – الضحية – التطهير – المياه المقدسة

فى هذا الجو اللاهوتى المفعم بالخوف والألم ، ازدهرت الخرافة – وهى أول معونة ترسلها القوة الكامنة فوق الطبيعة لتعالج بها الأدواء الصغرى فى الحياة – ازدهاراً خصيباً ، حتى أصبحت القرابين ، والتمائم . وإخراج الشياطين الحالة فى الأبدان ، والتنجيم ، والنبوءة بالغيب ، والتعزيم ،والنذور ، وقراءة الكف ، والعرافة ، وطائفة الكهان التى بلغت ٢,٧٢٨,٨١٢ ، و « فاتحو البخت » الذين يبلغون المليون ، ومروضو الثعابين بالسحر وعددهم مائة ألف ، و « الفقراء » وهم مليون ، ومن يمارسون « اليوجا » وغيرهم من الأولياء – أصبح ذلك كله جانباً واحداً من الصورة التاريخية التى تمثل الهند ؛ فقد كان للهنود منذ ألف ومائتى عام عدد كبير من الكتب التى تشرح أصول التصوف والسحر والعرافة وتذكر الصيغ السحرية التى تهيئ السبيل لتحقيق أية غاية شئت ؛ وأما البراهمة فقد نظروا نظرة ازدراء صامت إلى هذه الديانة التى يملؤها السحر ، واحتملوا وجودها لأنهم من جهة خشوا أن تكون الخرافة بين عامة الناس عاملا ضروريا لصيانة قوة البراهمة أنفسهم ، ولأنهم من جهة خرى ربما ظنوا أن الخرافة يستحيل فناؤها ، فإن ماتت إحدى صورها ، فما ذاك إلا لكى تعود إلى الوجود فى صورة أخرى ، وأحس البراهمة أن أقل الحكمة يقتضى ألا تقاوم مثل هذه القوة التى فى وسعها أن تجسد نفسها فى كل هذه الصورة .

اعتقد الهندى الساذج – كما يعتقد كثيرون من الأمريكان المثقفين – فى

التنجيم ، وسلموا تسليما بأن كل نجمة لها تأثير خاص على أولئك الذين ولدوا وهى فى أوجها[٥٠] ، فالنساء إبان الحيض كن - مثل أوفيليا - يتقين ضوء الشمس ، فذلك قد يسبب لهن الحمل[٥١] ، وجاء كتاب «كاوشيتاكى يوبانشاد» أن سر النجاح المادى هو تقديس الهلال كلما ظهر ، وكان العرافون والسحرة والمنبئون بالغيب ، إذا ما أجرتهم أجراً زهيداً ، يعلنون لك ماضى الحوادث ومستقبلها بدراستهم للأكف أو للبراز ، أو للأحلام ، أو لعلامات فى السماء ، أو للخروق التى أحدثتها الفئران فى الثياب ، ويزعمون بترتيلهم لعبارات السحر التى لم يكن ترتيلها فى مقدور أحد سواهم ، أنهم يخمدون الشياطين ويسحرون الثعابين ، ويستعبدون الطيور ، ويلزمون الآلهة أنفسهم بمعاونة من دفع لهم أجر ما يصنعون ، وكذلك كان السحرة نظير أجر معلوم سلطون الشيطان على العدو ، أو يطردونه من هذا الذى يؤجرهم ، كانوا ينزلون الموت المفاجىء على العدو أو يلحقوا به علة ليس لها شفاء ، حتى البراهمى إذا ما تثاءب ، جعل يفرقع بأصابعه ذات اليمين وذات الشمال حتى يطرد الأرواح الشريرة فلا يسمح لها بالدخول من فمه المفتوح(*) ، وكان الهندى فى شتى عصوره - مثل كثيرين من الفلاحين الأوروبيين - يتحوط من عين الحسد ، فأعداؤه قد يستخدمون السحر فى أية لحظة شاءوا لينزلوا به تعاسة الحظ أو ليقضوا على حياته ، ويستطيع الساحر فوق هذا كله أن يجدد الحيوية الجنسية أو أن يخلق الحب فى أى إنسان لأى إنسان ، أو أن يهيئ سبيل الولادة للعاقرات من النساء[٥٢] .

لم يكن يعدل رغبة الهنود فى الأطفال شىء حتى النرڤانا ، ومن ثم إلى حدما كانت رغبة الهندى الشديدة فى القوة الجنسية ، وكان تقديسه الدينى للرموز التى تشير إلى النسل والخصوبة ، فعبادة العلاقة الجنسية التى سادت

(*) وكذلك يتمتم الأوروبيون الأنقياء بعبارات يستنزلون بها البركة عقب العطاس ، والأصل فيها صيانة الروح حتى لا تخرج بقوة الزفير .

معظم الأقطار فى هذا العصر أو ذاك ، قد لبثت قائمة فى الهند من العصور القديمة إلى القرن العشرين ؛ وكان إلهها هو شيفا ، ورمزها هو عضو التذكير ، وكتابها المقدس هو « أجزاء من التانترا » (ومعناها كتب للنصوص) ؛ و « شاكتى » (ومعناها القوة التى تبعث النشاط) بالنسبة إلى شيفا هى — كما كانوا يتصورونها أحياناً — زوجته كالى ، وأحياناً أخرى يتصورون تلك القوة الباعثة شيفا على نشاطه الجنسى ، عنصراً تسوياً فى طبيعة شيفا نفسه ، وبهذا تكون طبيعته مشتملة على قوتى الذكورة والأنوثة فى آن معاً ؛ وهاتان القوتان يمثلهما الهنود بأوثان يطلقون عليها اسم « لنجا » أو « يونى » ، وهى تصور عضوى التناسل عند الرجل والمرأة(٥٣) وأينما سرت فى الهند ألفيت آثاراً لهذه العبادة للعلاقة الجنسية : تراها فى التماثيل الرمزية لأعضاء التناسل فى معبد نيبالز ، وغيره من المعابد فى بنارس ، وتراها فى أوثان « اللنجا » الهائلة التى تزين أو تحيط بمعابد شيفا فى الجنوب ، وتراها فى المواكب والاحتفالات التى يرمزون بها إلى العملية الجنسية ؛ ثم تراها فى تمائم ترمز إلى تلك العلاقة الجنسية أيضاً ، ويلبسونها على الذراع أو حول العنق ؛ بل قد تصادف أحجار « اللنجا » ملقاة فى عرض الطريق ، ومن عادة الهنود أن يكسروا على هاتيك الأحجار جوز الهند الذى ينوون تقديمه فى قرابينهم(٥٤) ، وهم يغسلون حجر « اللنجا » فى معبد « رامشفارام » كل يوم بماء الكنج ، ثم يباع ذلك فيما بعد للمتدينين(٥٥) كما كان يباع الماء المقدس فى أوروبا ، وطقوس هذه العبادة الجنسية فى العادة تكون بسيطة وملتزمة حدود الاحتشام ، فقوامها أن يصب على الحجر ماء مقدس أو زيت مقدس ، ويزين بأوراق الشجر(٥٦).

ولا ريب فى أن الطبقات الدنيا من الهنود تستمد بعض المتعة الداعرة من مواكب العلاقة الجنسية(٥٧) لكن للكثرة الغالبة من الناس — فيما يظهر — لا يجدون حافزاً إلى الفاحشة فى « اللنجا » أو « اليورى » أكثر مما يجد المسيحيون.

مثل هذا الحافز فى تأملهم للعذراء وهى ترضع طفلها ، إن العادة تزيل الفحش عن أى شيء ، والزمن يخلع القداسة على أى شيء ، ويظهر أن الناس قد نسوا الرمزية الجنسية فى هذه الأشياء منذ زمن طويل ، ولم تعد هذه الأوثان الآن إلا وسائل تقليدية مقدمة تمثل لهم قوة شيفا(٥٨) ، ولعل الفرق بين تصور الأوروبى وتصور الهندى للأمر منشؤه الفارق بين سن الزواج فى أوروبا وسن الزواج فى الهند ، فالزواج المبكر ينفس عن تلك الدوافع الطبيعية التى إن طال أمد كبحها ، دارت على نفسها وأنتجت إما دعارة وإما حباً عذرياً ، وعلى وجه الجملة تجد الأخلاق والعادات الخاصة بالعلاقات الجنسية فى الهند أعلى منها فى أوروبا وأمريكا ، وهى هناك أكثر منها هنا احتشاماً وعفة بدرجة كبيرة ، وعبادة شيفا هى من أكثر العبادات فى الهند تزمتاً وتقشفاً ، وأخلص عُبَّاد « اللنجا » عقيدةً هم « اللنجايات » ، وهم يمثلون أشد مذاهب الهند تزمتاً وطهراً(٥٩) ، يقول غاندى : « جاءنا أضيافنا الغربيون آخر الأمر يفتحون أعيننا لجوانب الفحش التى فى طقوسنا ، بعد أن كنا نمارسها حتى عهدهم ممارسة بريئة ، لقد عرفتُ لأول مرة أن « شيفا لنجام » ترمز إلى فاحشة ، من كتاب لمبشّر مسيحى »(٦٠) .

إن استخدام الهنود « للّنجا » و« اليونى » ليس إلا صورة واحدة من ألوف الصور فى طقوسهم التى تبدو للعين العابرة الغريبة عن البلاد ، لا مجرد صورة للديانة الهندية ، بل جزءاً أساسياً من صميم لبابها ؛ ذلك لأن كل فعل من أفعال الحياة ، حتى الغسل ولبس الثياب ، له عندهم طقوسه الدينية ، وفى كل دار يسكنها متدينون ترى آلهة خاصة بأهل تلك الدار ، تمثل لهم أشياء معينة كما ترى أسلافاً يضعونها موضع التكريم كل يوم ، والواقع أن الديانة للهندى واجب يؤدى فى الدار أكثر مما يؤدى فى مراسم المعابد التى يحتفظون بها لأيام الأعياد ؛ ومع ذلك فالناس يمرحون مرحاً عظيماً فى الأعياد الدينية الكثيرة التى تملأ السنة الكهنوتية ، فكانوا يسيرون مواكب عظيمة أو أفواجاً من

الحجاج ، قاصدين إلى الأضرحة القديمة ؛ ولم يكونوا ليفهموا ما يقال من عبارات الصلاة فى تلك المعابد ، لأنها كانت تقال بالسنسكريتية ، لكنهم كانوا يفهمون الأوثان ، فيزينونها بالحلى ويطلونها بالطلاء ويرصعونها بكريم الأحجار ؛ وكانوا أحياناً يعاملونها كأنها كائنات بشرية فيوقظونها ويغسلونها ويلبسونها الثياب ، ويطعمونها ويؤنبونها وينيمونها فى مخادعها عند خاتمة النهار(٦١) .

وأعظم الطقوس الجماعية هى تقديم القرابين ، وأعظم الطقوس الخاصة الفردية هى التطهير ، فالقربان عند الهندى ليس مجرد صورة خاوية ، لأنه يعتقد أنه إذا لم يقدمه للآلهة طعاماً تموت جوعاً (٦٢) ولما كان الإنسان فى مرحلة أكل اللحوم البشرية ، كانت القرابين فى الهند كما فى غيرها من بلاد العالم ضحية بشرية ؛ وكانت « كالى » تحب أن يكون قربانها رجالاً ، ثم فسر البراهمة هذا بأنها إنما تحب أن تأكل رجالاً من أهل الطبقات الدنيا وحدها(٦٣)(**) فلما تقدمت الأخلاق أخذ الآلهة يكتفون بالحيوان قرباناً ، فكان الناس يضحون لهم بكثير منه : على أن الماعز كان ذا منزلة خاصة فى هذه الاحتفالات ثم جاءت البوذية والجانتية و « أهمسا » فحرمت التضحية بالحيوان فى بلاد الهندستان(٦٧) ثم عادت العادة مجراها القديم حين حلت الديانة الهندية محل البوذية ؛ ولبثت قائمة على نطاق يثير الدهشة باتساعه ، حتى يومنا هذا ؛ وإنه لمن حسنات البراهمة أنهم رفضوا أن يسهموا بنصيب فى أية تضحية فيها إراقة للدماء(٦٨) .

وأما طقوس التطهير فقد كانت تستغرق من حياة الهندى ساعات كثيرة ؛ لأن مخاوف النجاسة كانت من الكثرة فى الديانة الهندية كما هى فى قواعد

(*) يسجل التاريخ هذه القرابين البشرية حتى سنة ١٨٥٤(٦٤) وكان المعتقد سابقاً أن المخلصين لدينهم كانوا يقدمون أنفسهم قرابين ، مثل الذى يروى عن المتهوسين الدينيين الذين كانوا يلقون بأنفسهم تحت عجلات عربة « چچرنوت »(٦٥) ؛ لكن الرأى مجمع الآن على أن الحالات النادرة التى حدثت فيها التضحية بالنفس كانت على الأرجح من قبيل المصادفات(٦٦) .

الصحة الحديثة ؛ فما أكثر ما قد يصاب الهندى بما يردّه نجساً — إن أكل طعاماً حراماً ، وإن لمس قمامة أو مس إنساناً من طبقـــة الشودرا ، أو منبوذاً أو جثة أو امرأة فى فترة حيضها ، وغير ذلك مئات الحالات ؛ وبالطبع كانت المرأة نفسها ينجسها حيضها أو وضعها وليداً ؛ ولذا تطالب القانون البرهمى عزل المرأة فى مثل هذه الحالات ، واشترط تحوطات صحية معقدة[٦٩] وبعد كل هذه النجاسات — أو احتمال العدوى على حد تعبيرنا الحديث — كان من واجب الهندى أن يؤدى طقوساً تطهيرية معينة ؛ فأما الحالات الصغرى فتكفيها طقوس بسيطة كأن يرش من أصابته النجاسة بالماء المقدس[٧٠] وأما الحالات الكبرى فلا بد لها من طرائق معقدة تبلغ أقصى مداها فى بشاعة ما يسمونه « پانشاجاڤيا » وهو ضرب من التطهير كان يحكم به عقابا لمن انتهك قوانين الطبقات على خطورتها (مثال ذلك أن يغادر الهند) ويتألف ذلك التطهير من شُرْب مزيج فيه « خمسة عناصر » من البقرة المقدسة : اللبن ، والخثارة ، والسمن ، والبول ، والروث[٧١](*) .

وأقرب من ذلك قليلا إلى ذوقنا ما يوجبه عليهم دينهم من استحمام كل يوم ؛ فهاهنا كذلك ترى تدبيراً صحياً تمس إليه الحاجة مساً شديداً فى مناخ شبه استوائى ؛ وترى هذا التدبير الصحى مصبوباً فى قالب من الدين حتى يكون أقوى تأثيراً فى النفوس ؛ ولهذا بنيت برَكٌ وأحواض « مقدسة » ، وجعلت أنهاراً كثيرة أنهاراً مقدسة ، وقيل للقوم إنهم إذا استحموا فى هذه الأماكن تطهروا جسما وروحاً ؛ وقد كان ملايين الناس فى أيام الرحالة « يوان شوانج » يستحمون فى نهر الكنج كل صباح[٧٣] ، ومنذ ذلك العهد إلى يومنا لم تشهد تلك الأمواه شروقاً للشمس دون أن تسمع صلوات المستحمين الذين جاءوها

(*) السمن هو زبد مصفى ، ويقول « الأب دبوا » (١٨٢٠) عن البول « إنه فى نظرهم أفعل وسائل التطهير من أى ضرب من ضروب النجاسة ، فكثيراً ما شاهدت هنوداً ممن يؤمنون بالخرافة ، وهم يتبعون البقر إلى مرعاه ، ينتظرون اللحظة التى يستطيعون فيها الحصول على هذا السائل الثمين فى أوعية من نحاس أصفر ، ويسرعون به إلى دورهم وهو ما يزال دافئاً ، وكذلك شاهدتهم يرقبون أخذه فى حفنات أيديهم ، فيشربون بعضه ثم يمسحون وجوههم ورءوسهم ببقيته »[٧٢] .

سعياً وراء الطهر والخلاص ، يرفعون أذرعهم نحو السماء المقدسة ، ويصيحون في نغمة الصابرين : « أوم ، أوم ، أوم » وأصبحت بنارس هي المدينة المقدسة للهند ، إذا باتت كعبة لملايين الحجاج ، يؤمها الشيوخ من الرجال والعجائز من النساء ، جاءوا من كل أرجاء البلاد ليستحموا في النهر ، حتى يستقبلوا الموتى برآء من كل إثم أطهاراً من كل رجس ؛ إن الإنسان ليأخذه الخشوع ، بل يأخذه الفزع ، حين يتذكر أن أمثال هؤلاء الناس قد حجوا إلى بنارس مدى ألفي عام ، وغمسوا أنفسهم في مياهها وهم يرتعشون من لذعة البرد في فجر الشتاء ، وشموا بنفس متقززة لحم الموتى وهو يحترق ، فعلوا كل ذلك وهم يفوهون بنفس الدعوات التي كان يقينهم أن تجاب ، فعلوا ذلك قرناً بعد قرن ، وتوجهوا بالدعاء إلى نفس الآلهة التي لبثت على صمتها ، لكن عدم استجابة إله من الآلهة لا يحول دون تعلق القلوب به ؛ فلا تزال الهند تعتقد اليوم بنفس القوة التي كانت تعتقد بها في أي عصر مضى في الآلهة الذين لبثوا كل هذا الزمن ينظرون إلى فقرها وبؤسها فلا تأخذهم من أجلها رحمة .

الفصل الخامس

القديسون والزاهدون

أساليب التقديس – الزنادقة – التسامح – نظرة عامة فى ديانة الهنود

يظهر أن القديسين فى الهند أكثر منهم فى أى بلد آخر ، حتى ليشعر الزائر فى تلك البلاد أنهم نتاج طبيعى لها كالخشخاش والثعبان ، وللقداسة فى رأى المتدين الهندى ثلاث وسائل : الأولى طريق « جنانا – يوجا » أى طريق التأمل ، والثانية « كارما–يوجا » أىّ طريق العمل ، والثالثة « بهاكتى – يوجا » أى طريق الحب ؛ ولا يمانع البرهمىّ فى أى من هذه الطرق الثلاث ، بما يقضى به قانون « الأَشْرامات » الأربع ، أى مراحل القداسة فعلى البرهمى الناشئ أن يبدأ الطريق بأن يكون « براهما شارى » يقسم على صيانته لعفته قبل زواجه ، وعلى أن يلتزم التقوى ويواصل الدرس ، وأن يكون صادقاً ، خدوماً « لشيخه » أى لأستاذه الذى يعلمه ، فإذا ما تزوج – ولا ينبغى أن يتأخر زواجه عن الثامنة عشرة من عمره – كان عليه أن يدخل المرحلة الثانية من الحياة البرهمية ، وهى مرحلة « جريها ستا » أى رب الأسرة ، التى ينسل فيها الأبناء ليعبدوه ويعنوا به وبأسلافه ؛ وفى المرحلة الثالثة (وقلما يمارسها الآن أحد) ينسحب الطامع فى القداسة مع زوجته ليعيش كـ « ڤانا پراستا » أى ساكن الغابات ، فيتقبل عُسْر الحياة مطمئناً راضياً ، ويحصر العلاقة الزوجية فى نسل الأطفال ، وأخيراً إذا أراد البرهمى أن يبلغ أعلى المراحل ، كان له فى شيخوخته أن يهجر حتى زوجته ، فيصبح « سانایاسى » أى « الهاجر للعالم » ، مستغنياً عن كل أملاكه وكل أمواله وكل ما يربطه بغيره من علاقات ، فلا يحتفظ إلا بجلد وعل يغطى به جسده ، وعكازة يتوكأ عليها ، وقرعة ماء لظمئه ، ويجب عليه أن يلطخ جسده بالرماد كل يوم ، وأن يشرب « العناصر

الخمسة » مراراً متقاربة ، وأن يعيش معتمداً على صدقات المحسنين ، وتنص القاعدة البرهمية على أنه « لا بد أن ينظر إلى الناس جميعاً على أنهم سواسية ، فلا يتأثر بأى شىء مما يحدث ، وأن تكون له القدرة على النظر إلى الأشياء نظرة هادئة لا يعرف هدوءها معنى الاضطراب ، حتى إن بلغ الأمر حد الثورات التى تثل العروش ؛ وغايته الوحيدة ينبغى أن تكون حصوله على ذلك القدر من الحكمة ومن الروحانية الذى يمكّنه فى نهاية الأمر من الاتحاد بالربوبية العليا ، تلك الربوبية التى تفصلنا عنها شهواتنا العاطفية وبيئاتنا المادية(٧٤)(*) .

وإنك لتصادف أحياناً وسط هذا التدين صوتاً شكاكاً يرتفع كصرير النشاز فى نغمات الحياة الهندية التى تسودها استكانة التسليم؛لا شك أن الشكاك كانوا كثيرين حينما كانت الهند غنية ، لأن الإنسانية تزداد تشككاً فى آلهتها ازدياداً يبلغ أقصاه فى حالات ازدهارها المادى ، وتزداد لها تعبداً ازدياداً يبلغ غاية مداه حين يعمها البؤس ، وقد أسلفنا القول فى فئة « شارفاكا » وغيرهم من زنادقة العصر البوذى ؛ وهنالك مؤلّف يسارى فى قِدَمه ذلك العصر ، وهو يسمى — على طريقة الهنود فى تطويل الأسماء — « شواسامْفِديُوپانشاد » الذى يبسّط اللاهوت فى أربع قضايا :

(١) أن ليس هناك عودة للروح إلى تجسد جديد ، ولا إله ولا جنة ولا نار ولا عالم .

(٢) وأن كل الكتب الدينية التقليدية من تأليف جماعة من الحمقى المغرورين .

(*) ويضيف إلى ذلك « دبوا » الذى يرتاب فى كل شىء إلا فيما يعتقد هو فيه : « أن أغلب هؤلاء الزاهدين ينظر إليهم على أنهم نصابون ، وذلك هو ما يراه فيهم أكثر مواطنيهم تنوراً »(٧٥) .

(٣) وأن ما يحكم الأشياء كلها هو « الطبيعة » التى تبدع ، و« الزمان » الذى يهدم ؛ وهما لا يأبهان بفضيلة أو برذيلة حين يقسمون بين الناس أنصبتهم من السعادة والشقاء .

(٤) وأن الناس تخدعهم حلاوة الكلام فيعتنقون الاعتقاد فى الآلهة والمعابد والكهنة ، مع أنه فى الواقع لا فرق بين ڤشنو وكلب(٦٧) :

وهناك قانون بوذى مكتوب باللغة البالية ، تراه يضم المتناقضات ، شأنه فى ذلك شأن أى كتاب مقدس يحمى مصالح الكهنوت ، وفى هذا القانون رسالة تستوقف النظر لعلها قديمة قدم المسيحية ، وتسمى « أسئلة الملك ميلِنْدا » وفيها المعلم البوذى « نجاسينا » يجيب إجابات جد مثيرة للأسئلة الدينية التى يوجهها إليه « الملك مناندر » الإغريقى الباكترىّ الذى حكم شمالى الهند فى مستهل القرن الأول قبل المسيح ؛ يقول « نجاسينا » إن الدين لا ينبغى أن يتخذ مجرد وسيلة فرار يلوذ بها المعذبون ، بل يجب أن يكون سعى الزاهد حتى يبلغ مرحلة القداسة والحكمة دون أن يزعم وجود جنة أو إله ، لأن هذا القديس يؤكد لنا أنه لا وجود لجنة أو إله(٧٧) .

وتهاجم ملحمة « المهابهاراتا » هؤلاء الشكاك والملاحدة الذين – كما تزعم لنا – ينكرون حقيقة الأرواح ويحتقرون الخلود ، وهى تقول إن أمثال هؤلاء الناس « يضربون فى فجاج الأرض كلها » ؛ وهى تنذرهم بعقابهم المقبل ، ضاربة لهم مثلا ابن آوى الذى يعلل وجوده ووجود نوعه بقوله إنه كان فى حياته الماضية « باحثاً عقلياً ، وناقداً لكتب الڤيدا ... مهيناً للكهنة معارضاً لهم ... كافراً بكل شىء شكاكاً فى كل شىء »(٧٨) ، ويشير « بهاجاڤاد – جيتا » إلى الزنادقة الذين ينكرون وجود الله ويصفون الدنيا بأنها « لا تزيد عن كونها منزلا للشهوات »(٧٦) وكثيراً ما كان البراهمة أنفسهم شكاكين لكنهم كانوا يذهبون فى الشك إلى غاية مداه بحيث لا يسمحون لأنفسهم أن يهاجموا عقيدة الناس ؛ وعلى الرغم من أن شعراء الهند بصفة عامة يتميزون بالورع الشديد

نرى بعضهم ، مثل « كابر » و « ڤيمانا » يدافعون عن نوع من العقيدة فى الله متحلل من كثير جداً من القيود ، فقد كتب « ڤيمانا » — وهو شاعر ظهر فى جنوبى الهند فى القرن السابع عشر — بروح السخرية من الرهبان الزاهدين ومن حجاج المعابد ، ونظام الطبقات ، يقول :

« عزلة الكلب ، تأمل الكركىّ ، ترتيل الحمار ، استحمام الضفدعة » ؛ ؛ ؛ كيف تكون أحسن حالا إذا لطخت جسمك بالرماد ؟ إنه ينبغى أن تركز فكرك فى الله وحده ، أما عن بقية ما تصنعه ، فالحمار فى وسعه أن يتمرغ فى الوسخ كما تفعل . . . إن كتب « الڤيدا » أشبه ما تكون بالفاجرات اللائى يخدعن الرجال وليس لهن أغوار تُسْبر ؛ وأما علم الله الحى فهو شبيه بالزوجة الشريفة . . . أيمكن لتلطيخ الجسم بالرماد الأبيض أن يذهب برائحة وعاء الخمر ؟ أيمكن لحبل تلفه حول عنقك أن يجعل منك إنساناً آخر ؟ . . . لماذا ترى واجباً علينا أن نسىء إلى طبقة الپاريا إساءة لا تنقطع ؟ أليس المنبوذ مثلنا فى لحمه ودمه ؟ ومن أى طبقة عسى أن يكون الإله الذى يحلّ جسد الپاريا ؟ . . . إن من يقول « إنى لا أعلم شيئاً » هو أبلغ الناس حكمة »(٨٠) ؛

وإنه لمما يجدر ملاحظته فى هذا الصدد أن تذاع أقوال كهذه بغير مؤاخذة قائليها ، فى مجتمع تتحكم فى عقوله طبقة من الكهان ، فلو استثنينا كبح الحكم الأجنبى للهنود (بل ربما جاز أن نقول إنه بسبب وجود الحكام الأجانب الذين لم يكونوا يأبهون للعقائد الدينية الأهلية) فقد تمتعت الهند بقدر من حرية الفكر أعظم جداً مما تمتعت به أوروبا فى عصورها الوسطى ، وهى الفترة التى تقابلها مدنية الهند ، ولقد باشر البراهمة نفوذهم فى تدبر ورفق ، وكان اعتمادهم فى صيانة العقيدة الأصلية على الفقراء وما يتصفون به من جمود على القديم ، وكان هؤلاء الفقراء فى ذلك عند حسن ظن البراهمة بهم ، فإذا ما شاعت فى الناس ضروب من الزندقة أو الآلهة الغريبة شيوعاً يعد خطراً على العقيدة ، تسامح البراهمة إزاءها حتى يمتصوها امتصاصاً فى ذلك الغور

الفسيح الأبعاد الذى منه تتكون العقيدة الهندية ، فإذا أضفت إلى تلك العقيدة إلهاً أو حذفت منها إلهاً ، فلايكون لهذا أثر كبير ، ومن ثم قلت الحزازات المذهبية قلة نسبية فى المجتمع الهندى ، ولم تشتد بين الهندوس والمسلمين ، كذلك لم تسفح على أرض الهند دماء من أجل الدين ، اللهم إلا دماء سفحها الفاتحون[٨١] ، وجاء التعصب الدينى إلى البلاد مع الإسلام والمسيحية ، أما المسلمون فقد كانوا يبغون شراء الجنة بدم « الكفار » وأما البرتغاليون حين استولوا على « جوا » فقد أدخلوا فيها محاكم التفتيش[٨٢] .

وإذا بحثنا فى هذا الخليط من العقائد عن عناصر مشتركة تعرف بها الهنود فستجدها فيما يوشك أن يكون إجماعاً بين الهندوس على عبادة ڤشنو وشيڤا معاً ، وعلى تبجيل الڤيدات والبراهمة والبقرة ، وعلى اعتبار ملحمتى « ماهابهاراتا » و « رامايانا » لا مجرد ملحمتين أدبيتين ، بل اعتبارهما آيات مُنَزَّلة تأتى فى التقديس بعــد الڤيدات[٨٣] ، وإنه لمما ينم عن مغزى : أن نرى آلهة الهند وتقاليدها الدينية اليوم مختلفة عما قررته كتب الڤيدا ، فإلى حد ما يمكن القول بأن الديانة الهندية تمثل انتصار الهند الدراڤيدية الأصلية على آريى العصر الڤيدى ؛ فقد كان من نتائج الغزو والنهب والفقر ، أن أوذيت الهند جسما وروحاً ، والتمست ملاذاً من الهزيمة الأرضية النكراء ، فى انتصارات سهلة ظفرت بها فى الأساطير والخيال ؛ فالبوذية رغمْ ما فيها من عناصر الشمم ، هى — كالرواقية — فلسفة للعبيد ؛ ولا يغير الموقف أن ينطق بها أمير ، لأنها ترمى إلى وجوب الزهد فى كل شهوة وفى كل كفاح حتى ولو كانت الشهوة وكان الكفاح من أجل الحرية الفردية أو الحرية القوميـــة ؛ مثلها الأعلى هو حالة جمود لا يعرف الرغبات ، وواضح أن حرارة الهند التى تنهك الأجسام ، هى التى نطقت بهذا اللسان الذى يعبر عن التعب تعبيراً يلتمس سنداً من العقل ؛ إن الديانة الهندية ما انفكت تفت فى عضد الهند ، بأن غلّت نفسها عن طريق

نظام الطبقات بأغلال العبودية الدائمة للكهنوت : وتصورت آلهتها تصوراً لا تراعى فيه حدود الأخلاق ، واحتفظت خلال القرون بعادات وحشية مثل التضحية بأفراد من الإنسان وإحراق الأرملة عند وفاة زوجها ؛ تلك العادات التى كان كثير من الأمم قد نبذها منذ زمن طويل ؛ وصورت الحياة على أنها شر لا مفر منه . وعملت على تثبيط الهمة عند أتباعها وإشاعة الكآبة فى نفوسهم ؛ واستحالت الظواهر الدنيوية على يديها أوهاماً ، فمحت بذلك الفوارق بين الحرية والعبودية ، بين الخير والشر ، بين الإفساد والإصلاح ؛ ولقد قال فى ذلك هندى جرىء « إن الديانة الهندية . . . قد استحالت الآن إلى عبادة أوثان وطقوس تقليدية ، تعتبر الظواهر الشكلية كل شىء ، واللباب لا شىء »(٨٤) ولما كانت الأمة يمسك الكهنة بزمامها ، وينخر القديسون عظامها ، فإن الهند لترقب فى شغف لم يجد اللسان المعبر به : ترقب النهوض والإصلاح الدينى وحركة التنوير .

ومع ذلك فلا ينبغى أن نفكر فى الهند بغير أن تكون صورتنا التاريخية ماثلة أمام أعيننا ؛ فقد كان لنا كذلك فترة كانت لنا عصورنا الوسطى ، حيث آثرنا التصوف على العلم وحكومة الكهنة على حكومة الأغنياء — ولعلنا نعود إلى ذلك مرة أخرى ، إننا لا نستطيع أن نحكم على هؤلاء المتصوفة ، لأن أحكامنا فى الغرب مبنية على خبرة جسدية ونتائج مادية ، وهى فيما يظهر أمور لا تمس الموضوع الذى تحكم عليه ولا تتعمق الأشياء فى رأى القديس الهندى ؛ فماذا لو تبين أن الثروة والقوة والحرب والفتح كلها أوهام تجرى على السطح لا أكثر ، وليست جديرة بالتفكير عند العقل الناضج ؟ ماذا لو كان هذا العلم الذى يقيم نفسه على ذرات وعوامل وراثة كلها فروض، وعلى كهارب وخلايا ، وغازات يتولد منها عباقرة مثل شكسبير ، وعناصر كيماوية يتمخض عنها المسيح ، ماذا لو كان كل هذا لا يزيد على عقيدة لا أكثر ، سبقتها عقائد ، بل إنها لعقيدة من أغرب العقائد ، وأبعدها عن التصديق

وأكثرها ميلا نحو التغير والزوال ؟ إن الشرق فى مقاومته لما هو فيه من ذل ومرض ، قد يغمس نفسه فى العلم والصناعة فى نفس اللحظة التى ينظر فيها أبناء الغرب إلى آلاتهم التى أفقرتهم وإلى علومهم التى أزالت عن أعينهم غلالة الخيال ، فينزلون بمدائنهم وآلاتهم الخراب بما يثيرونه من ثورات فوضوية أو حروب ؛ ثم هم قد يعودون بعد ذلك مهزومين مكدودين جائعين ، إلى الزراعة حيث يصوغون لأنفسهم إيماناً صوفياً جديداً يبث فيهم الشجاعة فى وجه الجوع والقسوة والظلم والموت : فإنك لن تجد بين المتفكهين من يتفكه كما يتفكه التاريخ .

الباب التاسع عشر
الحياة العقلية

الفصل الأول

العلم الهندى

أصوله الدينية – الفلكيون – التفكير الرياضى – الأعداد « العربية » – النظام العشرى – الجبر – الهندسة – الطبيعة – الكيمياء – علم وظائف الأعضاء – الطب الڤيدى – الأطباء – الجراحون – البنج – التطعيم – التنويم

جهود الهند فى العلم قديمة جداً وحديثة جداً فى آن معاً ؛ فهى حديثة إذا نظرنا إلى العلم باعتباره بحثاً مستقلا دنيوياً ، وهى قديمة إذا نظرنا إليه باعتباره مشغلة فرعية من مشاغل الكهنة ، ولما كان الدين هو لب الحياة الهندية وصميمها ، فإن العلوم التى كان من شأنها أن تعاون الدين هى التى سبقت غيرها بالرعاية والنمو : فالفلك قد نشأ عن عبادة الأجرام السماوية ومشاهدة حركاتها لتحديد أيام الأعياد والقرابين ، ونشأ النحو وعلم اللغة عن الرغبة الملحة بأن تكون كل صلاة وكل صيغة دينية ، صحيحة فى تركيبها وفى مخارج أصواتها ، على الرغم من أنها تقال أو تكتب بلغة ميتة[1] فقد كان علماء الهند كما كانت الحال فى عصورنا الوسطى – هم كهنتها ، بكل ما فى ذلك من خير ومن شر .

نشأ علم الفلك عن التنجيم نشأة غير مقصودة ؛ ثم أخذ رويداً رويداً ينفض عن نفسه الأغلال فى ظل اليونان ، وأقدم الرسائل الفلكية – وهى السدْ ذانتا حوالى ٤٢٥ قبل الميلاد – كانت قائمة على أساس العلم اليونانى[2] حتى لقد اعترف « ڤاراهاميرا » الذى أطلق على مؤلفه الموسوعى اسماً له مغزاه إذ أطلق

عليه « مجموعة كاملة للتنجيم الطبيعي » — اعترف صراحة باعتماده على اليونان ؛ وبحث « آرياباهاتا » — وهو أعظم الفلكيين والرياضيين الهنود — فى قصائد منظومة موضوعات مثل المعادلات الرباعية والجيب (فى حساب المثلثات) وقيمة النسبة التقريبية المستعملة فى استخراج مساحة الدائرة . كما علل الكسوف والخسوف والاعتدالين والانقلابين (فى حركة الأرض حول الشمس) وأعلن عن كروية الأرض ودورتها اليومية حول محورها ، وجاء ما يأتى فيما كتبه سابقاً لعلم النهضة الأوربية سبقاً جريئاً : « إن عالم النجوم ثابت ، والأرض فى دورانها هى التى تحدث كل يوم ظهور الكواكب والنجوم من الشرق واختفاءها فى الغرب(٤) » وجاء بعده خلفه المشهور « براهما جويتا » فنسّق المعلومات الفلكية فى الهند ، ولو أنه عاق تقدم الفلك هناك برفضه لنظرية « آرياباهاتا » الخاصة بدوران الأرض ، هؤلاء الرجال وأتباعهم هم الذين لاءموا بين حاجات الهنود وبين التقسيم البابلى للسماء إلى أبراج ، وهم الذين قسموا العام اثنى عشر شهرا ، كل شهر منها ثلاثون يوماً ، وكل يوم ثلاثون ساعة ، وكانوا يضيفون شهرا زائداً كل خمسة أعوام ، وحسبوا بدقة نستوقف النظر قطر القمر وخسوف القمر وكسوف الشمس ، وموضع القطبين ومواضع النجوم الرئيسية ودورانها(٥) ، وشرحوا نظرية الجاذبية — ولو أنهم لم يصلوا إلى قانونها — عندما كتبوا فى « سِدْذانتا » : « إن الأرض تجذب إليها كل شىء بما لها من قوة جاذبة(٦) » —

ولكى يحسبوا هذه العمليات المعقدة ، فكّر الهنود فى حساب رياضى يفوق ما كان لليونان فى كل شىء إلا الهندسة(٧) ، ولذا فإن من أهم ما ورثناه عن الشرق الأعداد « العربية » والنظام العشرى ، وقد جاءنا كلاهما من الهند على أيدى العرب ، فإن ما يسمى خطأً بالأعداد « العربية » نراها منقوشة على « صخرة المراسيم » التى خلفها « أشوكا » (٢٥٦ ق . م) ، أى قبل استخدامها

فى الكتابات العربية بألف عام ؛ يقول « لاپلاس » العظيم النابغ :

« إنها الهند هى التى علمتنا الطريقة العبقرية فى التعبير عن كافة الأعداد برموز عشرة ، لكل منها قيمة تستمد من مكانه فى العدد فضلا عن قيمته الذاتية المطلقة ؛ وإنها لفكرة عميقة هامة تبدو لنا اليوم من البساطة بحيث ننسى ما هى جديرة به من خطر ؛ لكن بساطتها هذه ، والسهولة العظيمة التى أدخلتها فى العمليات الحسابية كلها ، قد جعلنا من علم الحساب عندنا مخترعاً مفيداً هو فى الصف الأول بين سائر المخترعات النافعة ؛ وإننا لنزداد تقديراً لعظمة هذا الابتكار إذا ما تذكرنا أنه غاب عن عبقرية أرشميدس وأپولونيوس ، وهما من أعظم من أنجبت العصور القديمة من رجال »(٨).

وعرف « آرياباتا » و « براهما جوپتا » النظام العشرى قبل ظهوره فى كتابات العرب والسوريين بزمن طويل ؛ وأخذته الصين عن المبشرين البوذيين ويظهر أن محمداً بن موسى الخوارزمى — وهو أعظم رياضى فى عصره (مات حوالى ٨٥٠ بعد الميلاد) — قد أدخله فى بغداد ؛ أما الصفر فأقدم استخدام له معروف لنا فى آسيا وأوربا(*) هو فى وثيقة عربية تاريخها ٨٧٣ م . أى قبل أول ظهور له — فيما نعلم — فى الهند بثلاثة أعوام ؛ لكن الرأى مجمع على أن العرب قد استعاروا الصفر أيضاً من الهند(٩) ، وهكذا ترى أكثر الأعداد تواضعاً وأكبرها نفعاً كان هدية من الهدايا الرقيقة التى قدمتها الهند لسائر البشر .

وتقدم الجبر عند الهنود وعند اليونان دون أن يأخذ فريق عن فريق فيما يظهر(**) لكن احتفاظنا باسمه العربى (الجبر كلمة عربية معناها ملاءمة

(*) كان الصفر مستعملا عند الماياويين فى أمريكا فى القرن الأول الميلادى(٨ أ) ، ويعزو الدكتور « بريستد » للبابليين القدماء علماً بقيمة الأرقام المستمدة من مواضعها فى الأعداد (راجع مجلة السبت الأدبية ، الصادرة فى نيويورك فى ١٣ يناير سنة ١٩٣٥ ص ١٥)

(**) أقدم عالم فى الجبر معروف لدينا هو « ديوفانتوس » اليونانى (سنة ٣٦٠ وهو أقدم من آرياباتا بقرن ، لكن « كاچورى » يعتقد بأنه أخذ الوحى من ا

التركيب) يدل على أن العلم به قد أتى إلى أوروبا الغربية من العرب — وهذا معناه أنه جاء إليها من الهند لا من اليونان[١١] ، وأبطال هذا الميدان من الهنود هم — كما فى علم الفلك — آريا بهاتا وبراهما جوبتا وبهاسكارا ؛ ويظهر أن أخيرهم (ولد سنة ١١٤ بعد الميلاد) قد ابتكر العلامة الجذرية وكثيراً غيرها من الرموز الجبرية[١٢] ، وهؤلاء الرجال هم الذين ابتكروا فكرة الكمية السلبية التى كان يستحيل الجبر بغيرها[١٣] ، وصاغوا القواعد التى يمكن بها إيجاد التباديل والتوافيق ، وحسبوا الجذر التربيعى للعـــدد ٢ ، وحلوا فى القرن الثامن الميلادى معادلات غير متعينة من الدرجة الثانية ، كانت تجهلها أوروبا حتى أيام « يولر » بعد ذلك بألف عام[١٤] ، ولقـــد صاغوا علمهم هذا فى قالب شعرى ، وخلعوا على مسائل الرياضة رشاقة تميز العصر الذهبى فى تاريخ الهند ، وهاك مثلين يوضحان الجبر فى صوره البسيطة عند الهنود .

« هناك خلية من النحل ، استقر خمسها على زهرة كادامبا ، وهبط ثلثها على زهرة سلندرة ، وطار ثلاثة أمثال الفرق بين هذين العددين إلى زهر الكوتاچا ، وظلت نحلة واحدة — وهى كل ما تبقى — حائمة فى الهواء ؛ فأنبئينى أيتها المرأة الفاتنة عدد النحل كله ... لقد اشتريت لك ياحبيبتى هذه الياقوتات الثمان ، والزمردات العشر ، واللؤلؤات المائة ، التى ترينها فى قرطك ، واشتريتها بأثمان متساوية ، وكان مجموع أثمان الأنواع الثلاثة من الأحجار الكريمة أقل من نصف المائة بثلاثة ، فأنبئينى ثمن كل منها أيتها المرأة المجدودة »[١٥] .

غير أن الهنود لم يكونوا على هذه الدرجة من التوفيق فى الهندسة ؛ ولو أن الكهنة استطاعوا فى قياس مذابح القرابين وبنائها أن يصوغوا النظرية الفيثاغورية (التى مؤداها أن المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين) قبل ميلاد المسيح ببضع مئات من السنين[١٦] وكذلك استطاع « اريابهاتا » — وقد يكون متأثراً باليونان فى ذلك —

ـ أن يحسب مساحة المثلث والمعيَّن والدائرة وأن يقدر قيمة النسبة التقريبية (فى حساب النسبة بين طول قطر الدائرة ومحيطها) بـ ٣،١٤١٦ ـ وهو رقم لم يعادله فى دقة الحساب رقم آخر حتى عهد «پيرباخ» (١٤٢٣ـ ٦١) فى أوروبا[١٧]؛ وكان «بهاسكارا» سباقاً إلى حساب التفاضل، إذ فكر فيه على نحو تقريبى، وأعد «أرياباتا» قائمة بحساب الجيب، وجاء فى كتاب «سورياسيدْ ذانتا» مجموعة منسقة فى حساب المثلثات، كانت أرفع مستوى من كل ما عرفه اليونان فى هذا الباب[١٨].

ولدى الهنود مدرستان فكريتان لكل منهما نظرية فيزيائية شبيهة بما كان لليونان فى ذلك شبها يوحى بما كان بين البلدين من اتصال؛ فذهب «كاناد» مؤسسة الفلسفة الفايشيشيكية، إلى أن العالم مؤلف من ذرات يبلغ عدد أنواعها عدد العناصر المختلفة؛ وأما الجانتيون فقد ازدادوا شبهاً بديمقريطس فى مذهبهم بأن كافة الذرات من نوع واحد، تحدث آثاراً مختلفة بسبب الاختلاف فى طريقة تركيبها[١٩]؛ ويرى «كانادا» أن الضوء والحرارة ظاهرتان مختلفتان لعنصر واحد؛ ويذهب «يودايانا» إلى أن جميع الحرارة مصدرها الشمس؛ ويفسر «ڤاشاسپاتى» ـ مثل «نيوتن» ـ الضوء بأنه مؤلف من ذرات صغيرة تنبعث من الأشياء وتطرق العين[٢٠]؛ وتجد فى رسائل الهنود التى ألفوها فى الموسيقى تحليلا وحسابا رياضياً للنغمات الموسيقية وأطوال موجاتها(*)، وكذلك صاغوا «قانون فيثاغورس» الذى مؤداه أن عدد التذبذبات، وبالتالى درجة ارتفاع النغمة، يتناسب تناسباً عكسياً مع طول الوتر فيما بين نقطة اتصاله ونقطة لمسه؛ وهنالك ما يدل على أن البحارة الهنود فى القرون الأولى

(*) مثال ذلك ما تراه فى رسالة «محيط الموسيقى» لشارام جاديڤا (١٢١٠ ـ ٤٧)

بعد الميلاد ، قد استعملوا بوصلة صنعوها من سمكة حديدية تسبح فى إناء من الزيت وتشير إلى الشمال(٢١) .

وتقدمت الكيمياء بادئة طريقها من مصدرين : الطب والصناعة ؛ فقد أسلفنا بعض القول فى براعتهم الكيماوية فى صبّ الحديد فى الهند القديمة ، وفى الرقىّ الصناعى العظيم فى عصور « چوبتا » ، حينما كان يُنْظر إلى الهند — حتى من روما القيصرية — على أنها أمهر الأمم جميعاً فى صناعات كيماوية مثل الصباغة والدبغ وصناعة الصابون والزجاج والأسمنت ، وفى تاريخ بلغ من القِدَم القرن الثانى قبل الميلاد ، خصص « ناجارچونا » كتاباً بأكمله للبحث فى الزئبق ، فلما أن كان القرن السادس كان الهنود أسبق بشوط طويل من أوروبا فى الكيمياء الصناعية ، فكانوا أساتذة فى التكليس والتقطير والتصفية والتبخير واللحام وإنتاج الضوء بغير حرارة ، وخلط المساحيق المنوّمة والمخدرة ، وتحضير الأملاح المعدنية ، والمركّبات والمخلوطات من مختلف المعادن ، وبلغ طرق الصلب فى الهند القديمة حداً من الكمال لم تعرفه أوروبا إلا فى أيامنا هذه ، ويقال إن الملك يورَسْ ، قد اختار هدية نفيسة نادرة يقدمها للإسكندر ثلاثين رطلا من الصلب(٢٢) ، إذ آثرها على هدية من الذهب أو الفضة ، ونقل المسلمون كثيراً مما كان للهنود من علم الكيمياء والصناعة الكيماوية إلى الشرق الأدنى وأوروبا ، فمثلا نقل العرب عن الفرس ، وكان الفرس قد نقلوا بدورهم عن الهند سر صناعة السيوف « الدمشقية »(٢٣) .

وكان التشريح وعلم وظائف الأعضاء — مثل بعض جوانب الكيمياء — نتيجتين عرضيتين للطب الهندى ، ففى القرن السادس قبل الميلاد — رغم أنه عهد يغوص فى القِدَم ، كان الأطباء الهنود يعرفون خصائص الأربطة العضلية ورتق العظام والجهاز اللمفاوى ، والضفائر العصبية واللفائف والأنسجة

الدهنية والأوعية الدموية والأغشية المخاطية والمفصلية وأنواع من العضلات أكثر مما نستطيع أن نتبينه من جثة حديثة[٢٣] .

وقد زلّ أطباء الهند فى العصر السابق لميلاد المسيح فى نفس الخطأ الذى وقع فيه أرسطو حين تصور القلب مركز الشعور وأداته ، وظنوا أن الأعصاب تصعد من القلب وتهبط إليه ، لكنهم فهموا عمليات الهضم فهماً يستوقف النظر بدقته — أعنى الوظائف المختلفة للعصارات المعدية ، وتحول الكيموس إلى كيلوس ، ثم تحوّل الكيلوس إلى دم[٢٤] ، وسبق « أتريا » . « وايزمان » بألفين وأربعمائة عام حين ذهب (حوالى ٥٠٠ ق . م) إلى أن نطفة الوالد مستقلة عن جسمه ، وأنها تحتوى فى نفسها بنسبة مصغرة كل الكائن العضوى للوالد[٢٥] وكانوا يحبذون فحص الرجال للتحقق من توافر عناصر الرجولة فيهم قبل إقدامهم على الزواج ؛ وجاء فى تشريع « مانو » تحذيراً من عقد الزواج بين أشخاص مصابين بالسل أو الصرع أو البرص أو سوء الهضم المزمن أو البواسير أو شقشقة اللسان[٢٦] وكان مما فكّرت فيه مدارس الطب الهندية سنة ٥٠٠ قبل الميلاد ، ضبط النسل على آخر طراز يأخذ به رجال اللاهوت ، وهو يقوم على نظرية هى أن الحمل مستحيل فى مدى اثنى عشر يوماً من موعد الحيض[٢٧] ؛ ووصفوا تطور الجنين وصفاً فيه كثير جداً من الدقة ، وكان مما لوحظ فى هذا الصدد أن جنس الجنين لا يتعين إلا بعد مدة ، وزعموا أن جنس الجنين فى بعض الحالات يمكن التأثير فيه بفعل الطعام أو العقاقير[٢٨] .

وتبدأ مدوّنات الطب الهندى بكتاب « أتراقا — ڤيدا » ، ففى هذا الكتاب نجد قائمة بأمراض مقرونة بأعراضها ، لكنك تجدها محاطة بكثير جداً من السحر والتعزيم ؛ فقد نشأ الطب ذيلاً للسحر ، فالقائم بالعلاج كان يدرس ويستخدم وسائل جثمانية لشفاء المريض ، على أساس أن هذه تساعده على نجاح ما يكتبه له من صيغ روحانية ؛ ثم أخذ على مرّ الزمن يزيد من اعتماده على

الوسائل الدنيوية ، ماضياً إلى جوار ذلك فى تعاويذه السحرية لتكون هذه معينة لتلك من الوجهة النفسية ، كما نفعل اليوم بتشجيعنا للمريض .

وفى ذيل كتاب « أترافا – ڤيدا » ملحق يسمى « أجور – ڤيدا » (ومعناها علم إطالة العمر) ؛ ويذهب هذا الطب الهندى القديم إلى أن المرض يسببه اضطراب فى واحد من العناصر الأربعة (الهواء والماء والبلغم والدم) وطرائق العلاج هى الأعشاب والتمائم السحرية ؛ ولا يزال كثير من طرائق الطب القديم فى وصف الأمراض وعلاجها مأخوذاً به فى الهند اليوم ، وإن ذلك ليصيبه من النجاح أحياناً ما يثير الغيرة فى صدور الأطباء الغربيين : وتجد فى كتاب « رجْ – ڤيدا » نحو ألف اسم من أسماء هذه الأعشاب ، وهو يحبذ الماء على أنه خير علاج لمعظم الأمراض ؛ على أن الأطباء والجراحين حتى فى العهد الڤيدى كانوا يتميزون بما يفرق بينهم وبين المعالجين بالسحر ، وكانوا يسكنون منازل تحيط بها حدائق يستنبتون فيها الأعشاب الطبية[٢٩] .

وأعظم اسمين فى الطب الهندى هما « سوشروتا » فى القرن الخامس قبل الميلاد و« شاراكا » فى القرن الثانى بعد الميلاد ؛ فقد كتب « سوشروتا » – وكان أستاذاً للطب فى جامعة بنارس – باللغة السنسكريتية مجموعة من أوصاف الأمراض وطرائق علاجها ، وكان قد ورث العلم بها من معلمه « ذانوانْتارى » فبحث فى كتابه بإطناب فى الجراحة والتوليد والطعام الصحى والاستحمام والعقاقير وتغذية الرُّضّع والعناية بهم والتربية الطبية[٣٠] ، وأما « شاراكا » فقد أنشأ « سامهيتا » (ومعناها موسوعة) تشمل علم الطب ، وهى ما تزال مأخوذاً بها فى الهند[٣١] ؛ وبث فى أتباعه فكرة عن مهنتهم كادت تقربه من فكرة أبقراط ، « لا ينبغى أن تعالجوا مرضاكم ابتغاء منفعة لأنفسكم ، ولا إشباعاً لشهوة كائنة ما كانت من شهوات الكسب الدنيوية ، بل عالجوهم من أجل غاية واحدة هى التخفيف عن الإنسانية المعذبة ، بهذا تفوقون سائر الناس »[٣٢] ويتلو هذين الاسمين التماعاً فى تاريخ الطب الهندى اسم « ڤاجبهاتا »

(٦٢٥ ميلادية) الذى أعدّ موسوعة طبية نثرا ونظما ، ثم اسم « بهاڤاميشرا » (١٥٥٠ ميلادية) الذى جاء فى كتابه الضخم عن التشريح ووظائف الأعضاء والطب ، ذكر الدورة الدموية قبل أن يذكرها « هارڤى » بمائة عام ، ووصف الزئبق علاجاً لذلك المرض الجديد – مرض الزهرى – الذى كان قد دخل الهند منذ عهد قريب مع البرتغاليين ، جزءاً من التراث الذى خلّفته أوربا للهند[٣٣] .

وصف « سوشروتا » كثيراً من العمليات الجراحية – الماء فى العين ، والفتق وإخراج الحصاة من المثانة ، وبقْر الأمهات عن الأجنة وغير ذلك ، كما ذكر إحدى وعشرين ومائة أداة من أدوات الجراحة منها المشارط والمسابير والملاقط والقثاطير ومناظير القُبُل والدُّبُر[٣٤] ، وعلى الرغم من تحريم البراهمة لتشريح جثث الموتى ، جعل يدافع عن ضرورة ذلك فى تدريب الجراحين ؛ وكان أول من رقع أذناً جريحة بقطع من الجلد اقتطعها من أجزاء أخرى من الجسم ، وعنه وعن أتباعه من الهنود أخذ الطب الحديث عملية تقويم الأنف[٣٥] يقول « جارسُنْ » : « لقد أجرى قدماء الهنود كل العمليات الجراحية الكبرى تقريباً ، ما عدا عملية ربط الشرايين »[٣٦] ، فقد بتروا الأطراف ، وأجروا الجراحات فى البطن ، وجبروا كسور العظام ، وأزالوا البواسير ، وقعّد « سوشوترا » القواعد الدقيقة لإجراء الجراحة ، ويعدُّ اقتراحه بتعقيم الجرح بالتبخير أول ما نعرفه من جهود فى وسائل التطهير أثناء الجراحة[٣٧] ، ويذكر لنا « سوشوترا » و « شاراكا » كلاهما فوائد أنواع من الشراب الطبى فى تخدير الجسم عن الألم ، وحدث فى سنة ٩٢٧ ميلادية أن قام جراحان بتربنة الجمجمة لملك هندى ، فخدّروه عن الجراحة بفعل عقار يسمى « ساموهينى »(*)[٣٨]

(*) أقيمت المستشفيات فى سيلان منذ سنة ٤٢٧ قبل الميلاد ، وفى شمال الهند منذ ٢٢٦ قبل الميلاد[٣٩] .

وأوصى « سوشوترا » بأن تتبع فى تشخيص الأمراض التى أحصى منها ألفاً ومائة وعشرين ، طريقةُ النظر بالمنظار وطريقتا جس النبض والتسمع بالأذن[٤٠] وقد جاء وصف لجسّ النبض فى رسالة تاريخها ١٣٠٠ بعد الميلاد[٤١] ؛ وكان تحليل البول طريقة مستحسنة فى تشخيص الأمراض ؛ حتى لقد اشتهر أطباء التبت بقدرتهم على شفاء أى مريض دون النظر فى أى شيء يتعلق به ما عدا بوله[٤٢] ، وكان العلاج الطبى فى الهند فى عهد يوان شوانج ، يبدأ بصيام مداه سبعة أيام ، وكثيراً ما كان يشفى المريض فى هذه الفترة ، فإذا بقى المرض لجأوا بعدئذ إلى استخدام العقاقير[٤٣] لكنهم لم يكونوا يسرفون فى استخدام العقاقير حتى فى أمثال هذه الحالات ، إذ كان معظم اعتمادهم على تدبير الطعام الملائم والاستحمام والحقن الشرجية والاستنشاق والحقن فى مجارى البول وإخراج الدم بدود العلق أو بالكؤوس[٤٤] ، وكان لأطباء الهنود شهرة خاصة فى تكوين ترياقات السموم ، ولا يزالون يفوقون الأطباء الأوربيين فى علاج عضة الثعبان[٤٥] ؛ وقد عرفت الهند التطعيم منذ سنة ٥٥٠ ميلادية ، مع أن أوروبا لم تعرفه إلا فى القرن الثامن عشر ؛ ذلك لو حكمنا من نصٍّ يعزى إلى (ذانْوانتارى) وهو طبيب من أقدم أطباء الهنود ، وهذا هو : « خذ السائل من البثور التى تراها على ضرع البقرة ... خذه على سنان المشرط ، ثم طعم به الأذرعة بين الأكتاف والمرافق ، حتى يظهر الدم ؛ عندئذ يختلط السائل بالدم فتنشأ عن اختلاطه حمى الجدرى »[٤٦] ويعتقد الأطباء الأوروبيين المحدثون أن التفرقة بين الطبقات تفرقة تعزل بعضها عن بعضها ، منشؤها إيمان عند البراهمة بوجود عوامل خفية فى نقل الأمراض ؛ وكثير من قوانين الصحة التى أوصى بها « سوشوترا » و « مانو » تسلم تسليما — فيما يظهر — بما نسميه نحن المحدثون الذين نحب الأسماء الجديدة نطلقها على ما هو قديم ، أقول إنها تسلم بما نسميه نحن المحدثون بنظرية المرض عن طريق الجراثيم[٤٧] ؛ ويبدو لنا أن التنويم كوسيلة للعلاج قد نشأ عند

الهنود الذين كثيراً ما كانوا ينقلون مرضاهم إلى المعابد لمعالجتهم بالإيحاء التنويمي أو « نعاس المعبد » كما كان يحدث في مصر واليونان(٤٨) والأطباء الإنجليز الذين أدخلوا طريقة العلاج بالتنويم في إنجلترا — وهم « بريد » و « ازديل » و « إلْيوتْسُن » « لا شك في أن ما أوحى لهم بآرائهم تلك ، وببعض خبرتهم ، هو اتصالهم بالهند »(٤٩) .

فالطب الهندي بصفة عامة قد تطور تطوراً سريعاً في العهدين الڤيدى والبوذى ، ثم أعقب ذلك قرون سار فيها التقدم بخطوات الوئيد الحــذر ، ولسنا ندرى كم يدين « أتريا » و « ذانوانتارى » و « سوشوترا » لليونان ، وكم تدين اليونان لهم ؛ يقول « جارسن » إنه في أيام الاسكندر « كان لأطباء الهنود وجراحيهم شهرة — هم جديرون بها — بما يتميزون به من تفوق في العلم ومهارة في العمل » ، وحتى أوسطو نفسه — في رأى طائفة من الباحثين — مدين لهم(٥٠) وكذلك قل في الفرس والعرب ، فمن العسير أن تقطع برأى في مدى ما أخذه الطب الهندي من بغداد ، ومن الطب البابلي في الشرق الأدنى عن طريق بغداد ؛ فمن جهة ترى بعض طرائق العلاج مثل الأفيون والزئبق ، وبعض وسائل الكشف عن حقيقة المرض مثل جس النبض ، قد جاءت إلى الهند من فارس فيما يظهر ؛ لكنك من جهة أخرى ترى الفرس والعرب قد ترجموا إلى لغتيهما في القرن الثامن الميلادى موسوعتى « سوشوترا » و « شاراكا » اللتين كانتا قد مضى عليهما ألف عام(٥١) ولقد اعترف الخليفة العظيم هارون الرشيد بالتفوق العلمى والطبى للهنود ، واستدعى الأطباء الهنود لتنظيم المستشفيات ومدارس الطب في بغداد(٥٢) ؛ وينتهى « لورد آمتهيل » إلى نتيجة هى أن أوروبا الوسيطة والحديثة مدينة بعلمها الطبى للعرب بطريق مباشر ، وللهند عن طريق العرب(٥٣) ؛ ولعل هذا العلم الذى هو أشرف العلوم وأبعدها عن اليقين ، قد نشأ في بلاد مختلفة في وقت واحد تقريباً ، ثم جعل يتطور بما كان بين الأمم المتعاصرة في سومر ومصر والهند من صلات وتبادل فكرى .

الفصل الثانى

الفلسفة البرهمية ومذاهبها الستّة

قدم الفلسفة الهندية – أهميتها – أعلامها – ألوانها –
مذهب القدماء – مزاعم الفلسفة الهندية

إن تفوق الهند أوضح فى الفلسفة منه فى الطب ؛ ولو أن أصول الأشياء هاهنا أيضاً ، ينسدل عليها ستار يخفيها وكل نتيجة تصل إليها إن هى إلا ضرب من الفروض ؛ فبعض كتب « يوپانشاد » أقدم من كل ما بقى لنا من الفلسفة اليونانية ؛ ويظهر أن فيثاغورس وبارمنيدس وأفلاطون قد تأثروا بالميتافيزيقا الهندية ؛ أما آراء طاليس وأنكسمندر وأنكسمينس ، وهرقليطس ، وأناكسجوراس وأمباذقليس ، فهى لا تسبق فلسفة الهنود الدنيوية فحسب ، بل يطبعها طابع من الشك ومن البحث فى الطبيعة المادية ، يميل بنا إلى ردها إلى ما شئت من أصول ما عدا الهند ، ويعتقد « ڤكتوركوزان » أننا «مضطرون اضطراراً أن نلتمس فى هذا المهد الذى درجت فيه الإنسانية ، منشأ الفلسفة العليا »(٥٤) والأرجح عندنا أنه ليس بين المدنيات المعروفة لنا جميعاً ، مدنية واحدة كانت أصلا لكل عناصر المدنية .

لكنك لن تجد بين بلاد العالمين بلداً اشتدت فيه الرغبة فى الفلسفة شدتها فى الهند : فهى عند الهنود لا تقتصر على كونها حلية للإنسان أو تفكهة يسرّى بها عن نفسه ، بل هى جانب هام لا غنى لنا عنه فى تعلقنا بالحياة نفسها وفى معيشتنا لتلك الحياة ؛ وإنك لتجد حكماء الهند يتلقون من أمارات التكريم ما يتلقاه فى الغرب رجال المال والأعمال ؛ فأى أمة سوى الأمة الهندية قد فكرت فى الإحتفال بأعيادها بمناظرات ينازل فيها زعماء المدارس الفلسفية المتنافسة بعضهم بعضاً ؟ فتقرأ فى اليوپانشاد كيف خصص ملك الڤيديهيين يوماً

لمناقشة فلسفية باعتبارها جزءاً من الاحتفال الديني ، بين «ياچناڤالكيا» و « أسڤالا» و « أرتابهاجا » و « جارجي» ؛ ووعد الملك أن يثيب الظافر منهم — وكان عند وعده — بمكافأة قدرها ألف بقرة ومائة قطعة من الذهب[٥٦] ، وكان المألوف للمعلم الفيلسوف في الهند أن يتحدث أكثر مما يكتب ؛ فبدل أن يهاجم معارضيه عن طريق المطبعة المأمون الجانب ، كانوا يطالبونه بملاقاتهم في مناظرة حية ، وبالذهاب إلى مقارّ المدارس الأخرى ليضع نفسه هناك تحت تصرف أتباعها في جداله وسؤاله ، ولقد أنفق أعلام الفلاسفة ، مثل « شانكارا » شطراً عظيما من أعوامهم في أمثال تلك الرحلات الفكرية[٥٧] ، وكان الملوك أحياناً يسهمون في هذه المجادلات ، في تواضع يليق بالملك وهو في حضرة الفيلسوف — ذلك إن أخذنا بما يرويه لنا الفلاسفة أنفسهم عن ذلك ؛ وينزل الظافر في مناظرة هامة من تلك المناظرات ، منزلة عالية من البطولة في أعين الناس ، كهذه المنزلة التي يحتلها قائد عسكري عاد من انتصاراته الدامية في ميادين الحروب[٥٨] .

وترى في صورة راچپوتية من القرن الثامن عشر[٥٩] نموذجاً « لمدرسة فلسفية » هندية — فالمعلم جالس على حصير تحت شجرة ، وتلاميذه جالسون القرفصاء أمامه على نجيل الأرض ؛ وكنت تستطيع أن ترى مثل هذا المنظر أينما سرت في الهند ، لأن معلمي الفلسفة هناك كانوا في كثرة التجار في بابل ، ولن تجد في بلد آخر غير الهند عدداً من المدارس الفكرية بمقدار ما تجده منها هناك ؛ ففي إحدى محاورات بوذا ما يدلنا على أنه قد كان في الهند في عصره اثنان وستون رأياً في النفس يأخذ بها الفلاسفة المختلفون[٦٠] ، يقول « الكونت كسرلنج» : « إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شيء ، لديها من الألفاظ السنسكريتية التي تعبر بها عن الفكر الفلسفي والديني ، أكثر مما في اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة »[٦١] .

لما كان الفكر الهندى قد انتقل بالحديث الشفوى أكثر منه بالكتابة ، فأقدم صورة هبطت إلينا عن مذاهب المدارس المختلفة ، هى الحكم ويسمونها « سُتْرات » — ومعناها « خيوط » — يكتبها المعلم أو الطالب ، لالتكون وسيلة لشرح رأيه لغيره ، بل لتعينه على وعيها فى ذاكرته ؛ وهذه « السترات » ترجع إلى عصور مختلفة ، فبعضها قديم يرجع تاريخه إلى سنة ٢٠٠ ميلادية ، وبعضها حديث يرجع إلى سنة ١٤٠٠ ؛ وهى جميعاً على كل حال أحدث جداً من التراث الفكرى الذى تلخصه ، والذى تناقلته العصور بالشفاه ، ذلك لأن نشأة هذه المدارس الفلسفية قديمة قدم بوذا ، بل لعل بعضها — مثل السانْخيا — ان قد ثبت أساسه عند ما ولد بوذا[٦٢] .

يبوِّب الهنود مذاهبهم الفلسفية كلها فى صنفين : المذاهب الأستيكية التى تثبت ، والمذاهب الناستيكية التى تنفى(*) .

وقد فرغنا فيما مضى من دراسة المذاهب الناستيكية التى أخذ بها على وجه التخصيص أتباع « شارڤاكا » وأنصار بوذا والجانتيون ؛ والعجيب أن هذه المذاهب إنما سميت « ناستيكا » أى الكافرة الهدامة ، لا لأنها شكت أو أنكرت وجود الله (ولو أنهم فعلوا ذلك) بل لأنها شكت وأنكرت أو تجاهلت أحكام الڤيدات ؛ وكثير من مذاهب « آستيكا » شكت فى وجود الله كذلك أو أنكرت وجوده ، لكنها مع ذلك سميت بالمذاهب المؤمنة بأصول الدين ، لأنها سلمت بصواب الكتب المقدسة صواباً لا يأتيه الباطل ، كما قبلت نظام الطبقات ؛ ولم يفكر أحد فى تقييد الحرية الفكرية ، مهما بلغت من الإلحاد ، عند تلك المذاهب التى اعترفت بهذه الأسس الجوهرية التى تقوم عليها الجماعة الهندية الأصيلة ؛ ولما كان تفسير الكتب المقدسة يفسح مجالا واسعاً لاختلاف الرأى ، بحيث استطاع مهرة المفسرين أن يجدوا فى الڤيدات أى مذهب شاءوا ، فقد

(*) آستى معناها موجود ، وناستى معناها معدوم .

أصبح الشرط الوحيد فى واقع الأمر . الذى لابد من تحققه إذا ما أراد الإنسان أن يكون ذا مكانة عقلية فى نفوس الناس هو أن يعترف بالطبقات ؛ حتى لقد أصبح هذا النظام هو مصدر السلطان الحقيقى فى البلاد ؛ معارضته تعد خيانة كبرى ، وقبوله يغفر عن كثير من السيئات ؛ وإذن فالواقع هو أن فلاسفة الهند تمتعوا بحرية أكبر جداً مما أتيح لزملائهم فى أوروبا الوسطة حين سادت الفلسفة الاسكولائية (أى المدرسية) ، لكن ربما كان هؤلاء الهنود الفلاسفة أقل حرية من مفكرى الدولة المسيحية فى ظل البابوات المتنورين الذين سادوا أيام النهضة الأوروبية .

وآلت السيادة لستة من المذاهب « الأصيلة » — المؤمنة بأصول الفيدات — أو « الدارشانات » (ومعناها البراهين) ، حتى لقد أصبح لزاماً على كل مفكر هندى ممن يعترفون بسلطان البراهمة ، أن يعتنق هذا المذهب أو ذاك من تلك المذاهب الستة ، وهى كلها مجمعة على طائفة معينة من الآراء تعتبر ركائز التفكير الهندى : وهى أن الفيدات قد هبط بها الوحى ، وأن التدليل العقلى أقل جدارة بالركون إليه فى هدايتنا إلى الحقيقة والصواب ، من إدراك الفرد وشعوره المباشرين إذا ما أعد الفرد إعداداً صحيحاً لاستقبال العوامل الروحية ، وأرهفت نفسه إرهافاً باصطناع الزهد والتزام الطاعة مدى أعوام لمن يقومون على تهذيب نفسه ؛ وأن الغاية من المعرفة ومن الفلسفة ليست هى السيطرة على العالم بقدر ما هى الخلاص منه ؛ وأن هدف الفكر هو التماس الحرية من الألم المصاحب لخيبة الشهوات فى أن نجد إشباعها . وذلك التحرر من الشهوات نفسها ؛ تلك هى الفلسفات التى ينتهى إليها الناس إذا ما أتعب نفوسهم للطموح والكفاح والثراء و « التقدم » و « النجاح » .

١ — مذهب نيايا

منطق هنــــدى

أول المذاهب « البرهمية » بالترتيب المنطقى للتفكير الهندى (لأننا لاندرى فى يقين ترتيبه الزمنى ، وكل المذاهب فى أجزائها الجوهرية متعاصرة) مجموعة من النظريات المنطقية تمتد على ألفى عام ؛ فكلمة « نيايا » معناها تدليل ، أو طريقة لهداية العقل حتى ينتهى إلى نتيجة ، وأهم نصوصه هو النص المسمى « سوترا نيايا » الذى يعزى فى غير تأكيد الواثق إلى رجل يسمى « جوتاما » عاش فى زمن يختلف فيه المؤرخون ، وتتراوح تقديراتهم بين القرن الثالث قبل المسيح والقرن الأول بعده[٦٣] ، ويفصح جوتاما عن الغاية من مؤلفه فيقول — كما يقول كل مفكرى الهنود — إنها تحقيق النرفانا ، أو الخلاص من طغيان الشهوات ، وإنما تتحقق هذه الغاية فى مجال المنطق بالتفكير الواضح المتسق ؛ لكننا نشك فى أن غايته المباشرة كانت هداية الحائرين فى الصراع الذى كان يقوم بين المتناظرين من فلاسفة الهنود ؛ فهو يصوغ لهم مبادئ الحجاج ، ويعرض عليهم أحابيل النقاش ، ويحصر المغالطات الشائعة فى التفكير ؛ وتراه — كأنما هو أرسطو آخر — يلتمس بناء التدليل العقلى فى طريقة القياس ، ويجد عقدة كل تدليل فى الحد الأوسط من حدود القياس(*) وكذلك تراه — كأنما هو چيمس آخر أو ديوى آخر ، يعتبر المعرفة والفكر أداتين عمليتين ووسيلتين فعالتين يستخدمها الإنسان فى إشباع حاجاته وقضاء إرادته . ومقياس صحتهما هو قدرتهما على الوصول إلى فعل ناجح[٦٤] فهو

(*) يلاحظ أن القياس فى « نيايا » قوامه خمس قضايا : القضية ، والعلة ، والمقدمة الكبرى ، والمقدمة الصغرى ، والنتيجة ، مثال ذلك . (١) سقراط فان ، (٢) لأنه إنسان ؛ (٣) وكل إنسان فان ؛ (٤) وسقراط فان ؛ (٥) وإذن فسقراط فان .

واقعي ، ولا شأن له قط بالفكرة السامية التي تزعم أن العالم ينعدم وجوده إذا لم يعد هناك من يدركه ، والظاهر أن أسلاف جوتاما فى مذهب نيايا كانوا ملاحدة ، وأما أتباعه فقد شغلوا أنفسهم بنظرية المعرفة(٦٥) وكانت مهمته أن يقدم للهنود دستوراً جديداً للبحث والتفكير ، وقاموساً غنياً بالألفاظ الفلسفية .

٢ — مذهب ڤايشيشيكا

ديمقريطس فى الهند

وكما أن جوتاما هو فى الهند بمثابة أرسطو ، فكذلك « كانادا » هناك بمثابة ديمقريطس ؛ وأن اسمه الذى معناه « آكل الذرات » ليدل بعض الدلالة على احتمال أن يكون شخصاً أسطورياً خلقه خيال المؤرخين ؛ ولم يتحدد بالدقة تاريخ صياغة هذا المذهب الفايشيشيكى ، فيقال إنه لم تتم صياغته قبل سنة ٣٠٠ قبل الميلاد ولا بعد سنة ٨٠٠ ميلادية ، واسمه مشتق من كلمة « فيشيشا » ومعناها « الجزئية » : فالعالم فى مذهب « كانادا » ملىء بطائفة من الأشياء ، لكنها جميعا لا تزيد عن كونها تركيبات مختلفة من الذرات ، صيغت فى هذا القالب أو ذاك ، وتتغير القوالب ، لكن الذرات يستحيل عليها الفناء ؛ ويذهب « كانادا » — على أتم شبه بديمقريطس فيما يذهب إليه — يذهب إلى أنه ليس فى العالم إلا « ذرات وفراغ » وأن الذرات لا تتحرك وفق إرادة إلهية عاقلة ، بل بدافع من قوة غير مشخصة ، هى القانون — أو « أدرشتا » ومعناها « الخفى » ولما كان الثائر فى تفكيره لا ينسل إلا خلَفاً جامداً ، فكذلك كان الأنصار المتأخرون لمذهب فايشيشيكا يعجبون كيف يمكن لقوة عمياء أن تخلع على الكون نظاماً ووحدة ، فوضعوا عالماً من أنفس دقيقة جنباً إلى جنب مع عالم الذرات ، ثم جعلوا فوق العالمين إلهاً عاقلا(٦٦) وهكذا ترى نظرية ليبنتز فى « التناسق الأزلى » موغلة فى القدم .

٣ — مذهب سانخيا

شهرته الذائعة — الميتافيزيقا — التطور — الإلحاد — المثالية — الروح — الجسد والعقل والنفس — غاية الفلسفة — تأثير سانخيا

يقول مؤرخ هندى عن هذا المذهب « إنه أبعد المذاهب الفلسفية التى أنتجتها الهند دلالة »(٦٧) ولقد وجد الأستاذ « جاربْ » الذى كرس شطراً كبيراً من حياته لدراسة سانخيا ، عزاء لنفسه إذ وجد أن مذهب « كاپيلا قد اشتمل لأول مرة فى تاريخ العالم استقلال العقل الإنسانى وحريته الكاملتين ، وثقته التامة بقدراته »(٦٨) وهو أقدم المذاهب الستة(٦٩) ولعله أقدم مذهب فلسفى(*) ولسنا ندرى شيئاً عن « كاپيلا » نفسه ، سوى أن الرواية الهندية تزعم — فى استهتار بدقة التواريخ كالذى تراه عند التلميذ الناشئ — تمجيداً له ، أنه مؤسس فلسفة سانخيا فى القرن السادس قبل الميلاد(٧١) .

يجمع « كاپيلا » فى شخصه الواقعية والاسكلائية ، وهو يبدأ كلامه بما يكاد يشبه أقوال الأطباء ، إذ يضع قاعدة فى أول حكمة يسوقها ، وهى « أن انعدام الألم انعداماً تاماً ... هو أكمل غاية ينشدها الإنسان » ، وهو يرفض الاكتفاء بمحاولة الإنسان اجتناب الألم بوسائل جسمانية ؛ ويدحض بشعوذة منطقية آراء الباحثين فى الموضوع واحداً واحداً ، ثم يأخذ بعد ذلك فى تكوين مذهبه الميتافيزيقى الخاص به ، فى سلسلة من « السوترات » المقتضبة الغامضة ؛ وهو يسرد فى سانخيا أنواع الحقائق وهى خمس وعشرون ومن هذا السَّرْد للأنواع جاءت كلمة سانخيا (لأن معناها السرد) وهو يسمى هذه الحقائق

(*) أقدم ما بقى لنا من مدوّناته ، وهو « سانخيا — كاريكا » الذى كتبه الشارح « إشفارا كرشنا » لا يرجع تاريخه إلا إلى القرن الخامس الميلادى ، و « سانخيا سوترا » الذى كان ينسب إلى « كاپيلا » لا يرجع تاريخه إلى ما قبل القرن الخامس عشر غير أن أصول المذهب يرجح أنها أسبق من البوذية نفسها(٧٠) « فالنصوص البوذية وماهابهاراتا(٧٠ أ) كثيراً ما تشيران إليه ، ويقول « ونترْنتز » إنه يرى آثاره فى فيثاغورس(٧٠ب) .

« تاتْوات » (أى الذلكات ، جمع ذلك) ومنها يتألف العالم فى رأى « كاپيلا وهو يرتب هذه الحقائق فى علاقة مركّبة ترتبط بعضها ببعض ، ويمكن توضيحها بالقائمة التالية :

(١) أ ــ العنصر (پراكريتى ، أى المنتج) وهو مبدأ فيزيقى عام ينتج بما له من قُوًى تطورية (واسمها جونات) .

(٢) أ ــ الذكاء (بوذى) وهو قوة الإدراك الحسى ، وهذا بدوره ينتج بما له من قوًى تطورية .

(٣) أ ــ العناصر الخمسة الدقاق ، أو القوى الحاسة للعالم الداخلى ، وهى :

(٤) ١ ــ البصر

(٥) ٢ ــ السمع

(٦) ٣ ــ الشم

(٧) ٤ ــ الذوق

(٨) ٥ ــ اللمس والحقائق المرقومة من (١) إلى (٨) تتعاون على إنتاج الحقائق المرقومة (١٠) إلى (٢٤)

(٩) ب ــ العقل (واسمه ماناس) وهو الإدراك الفكرى :

ج ــ أعضاء الحس الخمسة ، وهى التى تقابل الحقائق المرقومة (٤) إلى (٨)

(١٠) ١ ــ العين

(١١) ٢ ــ الأذن

(١٢) ٣ ــ الأنف

(١٣) ٤ ــ اللسان

(١٤) ٥ ــ الجلد

د ــ أعضاء الفعل الخمسة

(١٥)　١ ـ الحنجرة

(١٦)　٢ ـ اليدان

(١٧)　٣ ـ القدمان

(١٨)　٤ ـ أعضاء الإفراز

(١٩)　٥ ـ أعضاء النسل

هـ ـ عناصر العالم الخارجي الخمسة الغلاظ .

(٢٠)　١ ـ الأثير .

(٢١)　٢ ـ الهواء

(٢٢)　٣ ـ النار والضوء .

(٢٣)　٤ ـ الماء

(٢٤)　٥ ـ التراب

(٢٥) ب ـ الروح (بوروشا أي « الشخص ») وهو مبدأ نفسي عام وهو الذي يحرك ويحيي « پراكريتي » على الرغم من أنه عاجز عن فعل شيء بذاته ، وهو يستثير كل ما في « پراكريتي » من قوى تطورية لتباشر أوجه نشاطها .

وإن هذا ليبدو في أوله مذهباً مادياً خالصاً ، فعالم العقل والنفس ، مثل عالم الجسم والمادة ، عبارة ـ فيما يظهر ـ عن حركة تطورية تتأثر بالعوامل الطبيعية ، ومعنى ذلك أنه يسير في حركة مستمرة التكوين والفساد ، بادئاً من أدنى الدرجات ومنتهياً إلى أعلاها ، ثم يعود إلى أدناها من جديد ، كل ذلك والعالم هو هو من حيث عناصره في وحدتها واستمرارها ؛ فكأنما كان « كاپيلا » يشق الطريق أمام « لامارك » حين يقول إن حاجة الكائن العضوى (النفس) تولد الوظيفة (البصر والسمع والشم والذوق واللمس) ثم تنتج الوظيفة عضوها (العين والأذن والأنف واللسان والجلد) ؛ وليس في هذا

المذهب فجوة ، بل ليس فى أية فلسفة هندية تمييز بين اللاعضوى والعضوى من الكائنات ، أو بين عالم النبات وعالم الحيوان ، أو بين الحيوان وبين الإنسان ؛ فهذه كلها حلقات من سلسلة الحياة الواحدة ، أو قل إنها قضبان عجلة التطور والانحلال ، أى عجلة الولادة والموت ثم الولادة من جديد ؛ وإنما يتحدد مجرى التطور اعتباطاً بتأثير الخصائص أو القوى (الجونات) الثلاث الفاعلة فى « العنصر » : ألا وهى الطهر والفاعلية والجهل الأعمى ، وليست هذه القوى بذات هوى نحو التقدم مناهضة للانحلال ، بل إنها تنتج الواحد فى إثر الآخر على دورات لا تنتهى ، مثلها مثل ساحر عابث يظل يخرج أشياء لا تنتهى صنوفها من قبعة ، ثم يعيد وضعها فى القبعة ، ماضياً فى هذه العملية إلى الأبد : فالأمر كما يقول هربرت سبنسر فى عصر متأخر هو أن كل مرحلة من مراحل التطور تحتوى فى ذاتها ميلا إلى الانحلال باعتباره مكملا لها ونهاية لا محيص عنها .

وكان « كاپيلا » شبيها بلاپلاس حين لم ير ضرورة لفرض قوة إلهية يفسر بها الخلق أو التطور(٧٢) وليس من الغرابة فى شىء أن تجد ديانات أو فلسفات بغير إله فى هذه الأمة التى هى أكثر الأمم إمعاناً فى الدين والفلسفة : وإنك لتجد فى كثير من نصوص « سانخيا » إنكاراً صريحاً لوجود خالق مشخص ، والخالق عندهم شىء لا يمكن للعقل أن يتصوره لأن « الشىء لا يخرج من لا شىء »(٧٣) والخالق والمخلوق جانبان لشىء واحد (٧٤) ، وترى « كاپيلا » يكفيه اطمئناناً أن يكتب (كأنه عمانوئيل كانْت على وجه الدقة) بأن الخالق المشخص يستحيل أن يقيم عليه الدليل عقل بشرى ، لأن كل ما هو موجود — فى رأى هذا الشكاك الدقيق — لا يخرج على أحد فرضين ، فإما أن يكون مقيداً وإما أن يكون حراً ، ولا يمكن لله أن يكون هذا أو ذاك ولو كان الله كاملا لما مست به الحاجة إلى خلق العالم ، ثم لو كان ناقصاً لما كان إلها ؛ ولو كان الله خيراً وله قدرات إلهية ، لما أمكن قط أن يخلق عالماً على هذا النقص الذى نراه فى العالم

القائم ، الذى يغص بكثرة ما فيه من آلام ، ولا يأخذه التردد فى الموت[٧٥] ؛ وإنه لمما يفيدنا أن نرى كيف يناقش مفكرو الهنود هذه المسائل فى هدوء ، وقل أن يلجأوا فيها إلى اضطهاد أو إهانة ، فقد كانوا يرتفعون بالنقاش إلى مستوى لا يسمو إليه فى عصرنا الحاضر إلا ما يدور بين أنضج العلماء من جدل ؛ وإنما ضمن « كاپيلا » الوقاية لنفسه من الأذى باعترافه بصحة الفيدات وهو يقول « إن الفيدات مرجع صحيح ما دام مؤلفها كان يعرف الحقيقة الثابتة »[٧٦] وبعد أن أرسل هذا القول إرسالا راح يفكر كما يشاء دون أن يأبه بالفيدات فى شىء .

لكنه ليس بالفيلسوف المادى ، بل عكس ذلك هو الصحيح ، لأنه مثالى وروحى على طريقته الخاصة به ، فهو يجعل إدراكنا الحسى مصدراً للعالم الواقع كله ، فما لدينا من أعضاء الحس ومن تفكير يخلع على العالم حقيقته وصورته ومغزاه ، ويستحيل عليه أن تكون له حقيقة أو صورة أو مغزى بالنسبة لنا إلا هذه ؛ أما ماذا يمكن للعالم أن يكون فى حقيقته بغض النظر عن حواسنا وأفكارنا فسؤال أخرق ليس له معنى ولا يمكن أن يكون له جواب[٧٧] ؛ ثم هو بعد أن يسرد قائمة بأربعة وعشرين عنصراً « تاتوات » تنطوى — فى مذهبه الفلسفى — تحت حركة التطور الفيزيقى ، قَلَبَ ماديته هذه التى بدأ بها ، وأضاف جانباً جديداً على أنه الحقيقة النهائية ، وهو أغرب العناصر كلها ، بل لعله أهمها ، وأعنى به « بوروشا » (أى الشخص) أو النفس ؛ وليست النفس على غرار ثلاثة وعشرين من العناصر الأخرى ، تأتى نتيجة للمادة (پراكريتى) أو نتيجة للقوة الفيزيقية ، بل هى مبدأ نفسى قائم بذاته ، موجود فى كل الوجود ، أزلى أبدى ، عاجز عن الفعل بذاته لكنه رغم ذلك لا يُستغنى عنه فى أى فعل ؛ لأن « براكريتى » (المادة) يستحيل أن تتغير فى سيرها نحو الترقى ، والقُوى (وتسمى الجونات) يستحيل أن تفعل فعلها ، إلا عن طريق الوحى يأتيها من « پوروشا » ؛ وهكذا ترى ما هو فيزيقى تدب فيه الحركة والحياة والفاعلية بحيث يتطور ، بدافع هذا المبدأ النفسى أينما وجهت للنظر

فى جنبات الوجود[٧٨] وهاهنا يتحدث «كاپيلا» على غرار أرسطو فيقول : «هنالك فى الروح تأثير فعال (على پراكريتى أى العالم المتطور) سببه ما بينهما من تجاور ، على نحو ما يفعل الحجر المغطس (يجذب الحديد إليه) أعنى أن تجاور «پوروشا» و «پراكريتى» يـَجـْبـُرُ هذه الأخيرة على السير فى خطوات معلومة للإنتاج : وهذا اللون من التجاذب بين الجانبين يؤدى إلى الخلق ؛ وبغير هذا المعنى لا تكون الروح عاملا فعالا ولا يكون لها شأن بالخلق إطلاقاً »[٧٩](*) .

والروح متعددة بمعنى أنها موجودة فى كل كائن عضوى ، لكنها متشابهة فى هذه الكائنات جميعاً ، ولذا فهى لا تكون عنصراً فى تكوين الشخصية الفردية ، فالفردية فيزيقية ، ونحن ما نحن لا بسبب ما فينا من روح ، بل بسبب الأصل الذى عنه نشأنا ، أعنى التطور والخبرة التى تطرأ على أجسامنا وعقولنا ، وفى «سانخيا» «يعتبر العقل جزءاً من الجسم كأى عضو آخر : فلئن كانت الروح المعتزلة بنفسها البعيدة عن التأثير بغيرها ، والتى تكمن فينا ، لئن كانت هذه الروح حرة ، فإن العقل والجسم مقيدان بقوانين و «جونات» (أى خصائص) العالم الفيزيقى[٨١] وإذن فليست الروح هى الفاعلة وهى المجبرة ، بل الفاعل المجبر هو اتحاد الجسم والعقل ؛ كلا ولا هى تتعرض للانحلال والتحول اللذين يصيبان الجسد والشخصية ، بل هى محصنة عن تيار الولادة والموت ؛ فيقول «كاپيلا» : «العقل يجوز عليه الفساد ، أما الروح فلا »[٨٢] والنفس الجزئية التى ترتبط بالمادة وبالجسم هى وحدها التى تولد وتموت وتعود إلى الولادة من جديد ، فى هذه الذبذبات التى لا تنتهى

(*) يقول أحد الشراح الهنود لفلسفة كاپيلا ، «ليس لتطور پراكريتى من غاية سوى أن يهيئ مجالا لمتعة الروح »[٨٠] فيحور أن تكون خير طريقة فى النظر إلى العالم – كما يقترح نيتشه – هو أن نعده مشهداً فنياً مسرحياً .

ولا تنفك تتناول بالتغيير صور المادة التي منها يتألف تاريخ العالم الخارجي(٨٣) وإذا استطاع « كابيلا » أن يشك في كل شيء ، فإنه لم يشك قط في انتقال الروح من جسد إلى جسد .

وهو كسائر المفكرين الهنود ينظر إلى الحياة على أنها خير مشكوك فيه إلى حد كبير ، إن كانت خيراً على الإطلاق ؛ فقليلة هي أيام المرح ، وكثيرة هي أيام الأسى ، والثروة شبيهة بنهر طافح بالماء ، والشباب شبيه بجسر متهدم لذلك النهر الطافح بمائه ، والحياة شبيهة بشجرة على ذلك الجسر المتهدم »(٨٤) والألم نتيجة لكون النفس والعقل الفرديين مقيدين بالمادة وفريستين لقوى التطور العمياء ، فأين المفر من هذا الألم ؟ يجيب فيلسوفنا ألا فرار إلا بالفلسفة : لا فرار إلا بإدراكنا أن كل هذه الآلام والأحزان ، وكل هذا الانقسام وهذا الفوران بين الأنفس المكافحة ، إن هو إلا « مايا » أي وهم ، هو زينة خادعة تصففها أمام عيوننا الحياة والزمن ؛ « والعبودية تنشأ من غلطة عدم التمييز »(٨٥) — بين النفس التي تعاني الآلام وبين الروح الحصينة ، بين السطح المضطرب وبين الأعماق التي تظل ممتنعة على كل اضطراب وتغير ؛ فلكي تسمو على هذه الآلام ، لا يقتضيك إلا أن تتبين أن جوهر الإنسان ، وهو روحه ، يجاوز حدود الخير والشر والسرور والألم والولادة والموت ، هذه الضروب من النشاط والكفاح ، وهذه الألوان من النجاح والهزيمة : لا تغمنا إلا بمقدار ما يفوتنا أن ندرك أنها لا تؤثر في الروح ولا تصدر عنها ، والإنسان المستنير إنما ينظر إليها كأنما ينصرها من خارج حدودها فكأنه متفرج على الحياة ينظر إلى مسرحية تمثل ؛ فلتتبين الروح استقلالها عن الأشياء ، وستظفر بالحرية من فورها ؛ فعملية إدراكها لهذه الحقيقة كافية في حد ذاتها أن تهيء لها الفرار من سجن المكان والزمان والألم والعودة إلى التجسيد من جديد(٨٦) ، يقول كابيلا : « إن التحرر الذي يظفر به الإنسان من إلمامه بالحقائق الخمسة والعشرين ، يعلمه العلم الذي لا علم سواه — وهو أنني لست موجوداً ، ولا شيء يتعلق بي »(٨٧) ومعنى ذلك أن انفصال

الأفراد وهمٌ » ، وكل الموجود هو هذا الزَّبد المتطور المتحلل من مادة وعقل ، وأجسام ونفوس ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى هنالك الروح التي لا تتغير ولا تضطرب فى خلودها الساكن .

مثل هذه الفلسفة لا يجدى فى إراحة الإنسان إذا ما وجد عسراً فى فصل نفسه عن بدنه المتألم وذكرياته المعذبة ، لكنها فلسفة — فيما يظهر — قد عبرت تعبيراً صادقاً عن الحالة النفسية التى سادت الهند فى تأملها الفلسفى ؛ وليس هناك من المذاهب الفلسفية الأخرى — إذا استثنينا ڤيدانتا — ما أثر فى العقل الهندى بمثل الأثر العميق الذى كان لهذه الفلسفة فيه ؛ وإنا لنلمس أثر « كاپيلا » فى مثالية بوذا المصطبغة بالإلحاد وبالبحث عن كيفية وصول الإنسان إلى معرفته بالعالم ، كما نلمس أثره فى فكرة بوذا عن النرفانا ؛ وكذلك نلمس أثر « كاپيلا » فى الماهابهاراتا وفى تشريع مانو ، وفى أشعار « البوراتا » وفى « التانترات » — وهى التى تُحَوِّرُ « بوروشا » و براكريتى » فتجعلهما مبدأى الذكورة والأنوثة اللذين جاءا بالخلق(٨٨) ، ثم نلمس أثره فوق هذا كله فى مذهب « اليوجا » الذى لا يزيد على كونه تفريغاً لسانخيا من الناحية العملية ، فهو يقوم على ما فى سانخيا من آراء ، ويستخدم ما فيها من عبارات ؛ وليس لكاپيلا أتباع مباشرون اليوم لأن العقل الهندى قد أسره « شانكارا » والڤيدانتا » لكن حكمة قديمة ما تزال ترفع صوتها فى الهند حيناً بعد حين ، ألا وهى « ليس فى ضروب العلم ما يوازى سانخيا من آراء ، وليس فى صنوف القوة ما يساوى اليوجا »(٨٩) .

٤ — مذهب اليوجا

القديسون — قِدَم عهد « اليوجا » — معناها ، مراحل الرياضة الروحية الثمان — غاية « اليوجا » — معجزات الآخذين « باليوجا » — إخلاص « اليوجا »

في مكان ساكن جميل
ألقى عصاه ليستقر ، ولم يكن المكان موغلا في الارتفاع
ولا كان موغلا في الانخفاض ؛ وهناك فليسكن ؛ متاعه
قماشة وجلد غزال وحشيشة « الكوشا » ؛
هناك ركّز فكره تركيزاً في « الواحد »
ممسكاً بزمام قلبه وحواسه ، صامتاً ، هادئاً ،
هناك فليمارس « اليوجا » ليخلص إلى طهارة الروح ،
ويضبط جسمه فلا يتحرك
منه عنق ولا رأس ؛ ونظرته مستغرقة كلها
في طرف أنفه ، محجوباً عن كل ما حوله ،
هادئاً في روحه ، خالياً من الخوف ،
مفكراً في نذر « البراهما كاريا » الذي نذره على نفسه ،
مخلصاً ، مفكراً « فيّ » تائهاً في تفكيره « عنى »(*) .

على سُلّم المستحمين ، ترى « القديسين » جالسين هنا وهناك ، يحيط بهم هنود ينظرون إليهم نظرة الإجلال ، ومسلمون ينظرون في عدم اكتراث ، وسائحون يحدقونهم بالأبصار ؛ ويسمى هؤلاء القديسون باليوجيين ؛ وهم بمثابة

(*) راجع كتاب « بهاجادڤادجيتا » الذي ترجمه سير إدْون آرنلد بعنوان « الأنشودة السماوية » وطبع في لندن سنة ١٩٢٥ ، الكتاب الرابع ص ٣٥ ؛ وبراهما كاريا هو نذر العفة الذي يتعهد به طالب الزهد ؛ والمقصود بكلمتي « فيّ » و عنى » هو كرشنا .

المعبّر عن الديانة الهندية والفلسفة الهندية تعبيراً ليس بعد وضوحه وغرابته وضوح أو غرابة ؛ ثم تراهم كذلك فى عدد أقل ، فى الغابات وعلى جنبات الطرق ، لا يتحركون ويستغرقون فى تفكيرهم ، منهم الكهول ومنهم الشباب ، منهم من يلبس خرقة بالية على كتفيه ومنهم من يضع قماشاً على ردفيه ، ومنهم من لا يستره إلا تراب الرماد ينثره على جسده وخلال شعره المزركش ؛ تراهم جالسين القرفصاء وقد لفوا ساقاً على ساق ، لا يتحركون ، ويركزون أبصارهم فى أنوفهم أو سُرَرِهم ، بعضهم يحدقون فى الشمس ساعات متواليات بل أياماً متعاقبة ، فيفقدوا إبصارهم شيئاً فشيئاً ، وبعضهم يحيطون أنفسهم بألسنة حامية من اللهب فى قيظ النهار ، وبعضهم يمشون حفاة على جمرات النار ، أو يصبون الجمرات على رءوسهم ؛ وبعضهم يرقدون عرايا الأجساد مدى خمسة وثلاثين عاماً على أسرّة من حراب الحـديد ، وبعضهم يدحرجون أجسامهم على الأرض آلاف الأميال حتى يصلوا مكاناً يحجون إليه ، وبعضهم يصفدون أنفسهم بالأغلال فى جذوع الشجر ، أو يزجون بأنفسهم فى أقفاص مغلقة حتى يأتيهم الموت ، وبعضهم يدفنون أنفسهم فى الأرض حتى الأعناق ويظلون على هذا النحو أعواماً طوالا ، أو طول الحياة ، وبعضهم يُنْفِذون سلكاً خلال الأصداغ ، حتى يمر من الصدغين ، فيستحيل عليهم فتح الفكّيْن . وبهذا يحكمون على أنفسهم بالعيش على السوائل وحدها ، وبعضهم يحتفظون بأيديهم مقبوضة حتى تنفذ أظافرهم من ظهور أكفّهم ، وبعضهم يرفعون ذراعاً أو ساقاً حتى تذبل وتموت ، وكثير منهم يجلسون صامتين فى وضع واحد ، وربما ظلوا فى وضعهم أعواماً ، يأكلون أوراق الشجر وأنواع البندق التى يأتيهم بها الناس ؛ وهم فى ذلك كله يتعمدون قتل إحساسهم ويركزون كل تفكيرهم بغية أن يزدادوا علماً ، وأغلبهم يجتنبون هذه الطرائق التى تستوقف الأنظار ، ويبحثون عن الحقيقة فى سكينة ديارهم .

لقد كان لنا رجال كهؤلاء فى عصورنا الوسطى ، أما اليوم فإذا أردت أن تصادف أشباههم فى أوروبا وأمريكا فعليك أن تبحث فى زوايا البــلاد وأركانها ؛ لكن الهند عرفت هؤلاء الناس مدى ألفين وخمسمائة عام — ويجوز أن يرجع عهدهم إلى ما قبل التاريخ ، حين كانوا للقبائل للهمجية — فيم نظن — بمثابة الأولياء ؛ وهذه الطريقة فى التأمل الزاهد التى تعرف باسم « يوجا » كانت موجودة أيام « الفيدات »[٩٠] ؛ و« يوپانشاد » و« الماهابهاراتا » كلاهما اعترفتا بهذه الطريقة التى ازدهرت فى عصر بوذا[٩١] ؛ حتى الإسكندر قد استوقف انتباهه قدرة هؤلاء الناس على رياضة أنفسهم فى تحمل الألم صامتين ، فوقف يفكر فى أمرهم ، ثم دعا أحدهم أن يصحبه ليعيش معه ، لكن « اليوجى » رفض فى عزم وثبات — كما رفض « ديوجنيس » — قائلا إنه لا يريد شيئاً من الإسكندر ، مقتنعاً بخلاء وفاضه ؛ وكذلك ضحكت جماعة الزاهدين بأسرها سخرية من الرغبة الصبيانية التى جاشت فى صدر ذلك المقدونى أن يفتح العالم ، على حين أن مساحة لا تتجاوز أقداماً قليلة من الأرض — كما قالوا له — تكفى الإنسان كائناً من كان ، حياً كان أو ميتاً ، وحكيم آخر صحب الإسكندر إلى فارس ، وهو « كالانُس » (سنة ٣٢٦ ق . م) فمرض هناك ، واستأذن الإسكندر فى أن يموت ، قائلا إنه يؤثر الموت على المرض ؛ وصعد على كومة من حطب مشتعل ، هادئاً ، واحترق لم يبعث صوتاً ، فأدهش اليونان الذين لم يكونوا قد رأوا قط هذا الضرب من الشجاعة التى تقذف بالنفس فى الموت دون أن يكون فى الأمر عنصر الاغتيال الإجرامى[٩٢] ، ومضى بعد ذلك قرنان (حوالى ١٥٠ قبل الميلاد) وعندئذ جمع « پاتانجالى » أجزاء المذهب من أقوال وأفعال فى كتابه المشهور « قواعد اليوجا » الذى لا يزال يتخذ مرجعاً فى جماعات اليوجيين من بنارس إلى لوس أنجلس[٩٣] ؛ وقد ذكر يوان شوانج الذى زار البلاد فى القرن السابع الميلادى ، أن هذا المذهب كان عندئذ كثير

الأتباع (٩٤) ووصفه « ماركوپولو » حوالى سنة ١٢٩٦ وصفاً حياً (٩٥) ، وبعد كل هذه القرون ، لا نزال اليوم نرى المتطرفين من أتباعه ، وعددهم يتراوح من مليون إلى ثلاثة ملايين فى الهند(٩٦) يعذبون أنفسهم بغية أن يظفروا بسكينة المعرفة ؛ إن « اليوجا » لتعدُّ من أقوى الظواهر تأثيراً وأوقعها فى النفس فى تاريخ الإنسان بشتى ظواهره .

وبعد ، فما هى « يوجا » ؟ معنى الكلمة الحرفى هوالنير ، وليس المقصود أن يخضع الإنسان نفسه ؛ أى يدمجها فى الكائن الأسمى(٩٧) ، بمقدار ما يقصدون بالكلمة إخضاع الإنسان لنير النظام التقشفى المتزهد الذى يلتزمه الطالب ليبلغ ما يريده لنفسه من طهارة الروح من كل أدران المادة وقيودها ، ويحقق مايسمو على الطبيعة من ذكاء وقوة(٩٨) ؛ إن المادة هى أس الآلام والجهل ، ومن ثم كانت غاية اليوجا أن تحرر النفس من كل ظواهر الحس وكل ارتباطات الجسد بشهواته ؛ فهى محاولة أن يبلغ الإنسان التنوير الأعلى والخلاص الأسمى فى حياة واحدة ، بأن يكفر فى وجود واحد عن كل الخطايا التى اقترفها فى تجسدات روحه الماضية كلها(٩٩) .

ومثل هذا التنوير لا يأتى بضربة واحدة ، بل يجب على المريد أن يخطو إلى غايته خطوة خطوة ؛ وليس فى الطريق مرحلة واحدة يمكن فهمها لأى انسان إذا لم يكن قد مر على المراحل السابقة كلها ، فلا سبيل إلى بلوغ اليوجا إلا بعد درس ورياضة للنفس طويلين صابرين ، ومراحل اليوجا ثمان :

١ — « ياما » أو موت الشهوة ، وها هنا ترضى النفس بقيود « أشما » و « براهما كاريا » وتمتنع عن كل سعى وراء مصالحها وتحرر نفسها من كل رغباتها وجهادها الماديين ، وتتمنى الخير للكائنات جميعاً(١٠٠) .

٢ — « نياما » وهى اتباع أمين لبعض القواعد المبدئية للوصول إلى اليوجا ، كالنظافة والقناعة والتطهير والدراسة والتقوى .

٣ — « أسانا » ومعناها وضع معين للجسد ، والغرض منه إيقاف كل

إحساس ؛ وأفضل « أسانا » لهذه الغاية هى أن تضع القدم اليمنى على الفخذ اليسرى ، والقدم اليسرى على الفخذ اليمنى ، وأن يتصالب الذراعان وأن تمسك بالإصبعين الكبريين فى القدمين وأن تحنى الذقن على الصدر وتوجه النظر إلى طرف الأنف(١٠١) .

٤ – « پرانایاما » ومعناها تنظيم التنفس ، فهذه الرياضة قد تعين صاحبها على نسيان كل شىء ما عدا حركة التنفس ، وبهذا يفرغ عقله من شواغله استعداداً للخلاء القابل الذى يجب أن يسبق استغراق تفكيره فى تأملاته ؛ وفى الوقت نفسه قد يتعلم الإنسان بهذه الرياضة طريقة الحياة على الحد الأدنى من الهواء ، فيستطيع أن يدفن نفسه فى التراب أياماً كثيرة دون أن يختنق .

٥ – « پراتیاكارا » ومعناها التجريد ، وها هنا يسيطر العقل على جميع الحواس ويباعد بين نفسه وبين كل المُحَسَّات .

٦ – « ذارانا » أو التركيز ، وهو أن يملأ العقل والحواس بفكرة واحدة أو موضوع واحد بحيث يصرف النظر عن كل ما عداه(*) فتركز الانتباه فى موضوع واحد كائناً ما كان مدة كافية من شأنه أن يحرر النفس من كل إحساس ، وكل تفكير فى موضوع وكل شهوة أنانية ، وما دام العقل قد تجرد عن الأشياء فقد يصبح حراً بحيث يحس الجوهر الروحى للوجود على حقيقته(**) .

(*) راجع هبز : إذا أحسست بشىء واحد دائماً ، كان ذلك بمثابة عدم إحساسك بشىء .

(**) يقارن « إلّيت » بهذه الفقرة – لكى يوضح هذه المرحلة – فقرة من شوبنهور ، كانت لا شك من وحى دراسته للفلسفة الهندية وهى : « إذا ما حدث لنا بسبب مفاجىء أو انحراف داخلى ، أن ارتفعنا عن تيار الإرادة الذى لا ينتهى ، فإن الانتباه لا يعود منصباً على دوافع الإرادة ، بل يفهم الأشياء مستقلة عن علاقتها بالإرادة ، وبهذا يلاحظها بغير النظرة الذاتية ، أى يلاحظها من حيث هى فى موضوعيتها الخالصة ، ويصرف الانتباه نفسه صرفاً تاماً للنظر إليها باعتبارها أفكاراً ، لا باعتبارها دوافع لإرادته ، عندئذ ترى السكينة التى طالما نشدناها ، والتى ما انفكت تملت منا حين كنا نتابع طريق إشباع الشهوات ، ترى هذه السكينة قد هبطت إلينا من تلقاء نفسها ، فنحس بذلك حالا »(١٠٢) .

٧ ـ « ذيانا » أو التأمل ، وهو حالة تكاد تكون تنويماً مغناطيسياً تنتج عن « ذارانا » ، ويقول « پاتانجالى » إنها يمكن استحداثها من الدأب على تكرار المقطع المقدس « أوم » ؛ وأخيراً يصل الزاهد إلى المرحلة التالية التى تعد خاتمة المطاف فى سبيل اليوجا .

٨ ـ « ساماذى » أو تأمل الغيبوبة ؛ فهاهنا يمحى من الذهن كل تفكير ، فإذا ما فرغ العقل من مكنونه ، فقد الشعور بنفسه على أنه كائن مستقل بذاته(١٠٣) وينغمس فى مجموعة الوجود ، ويجمع كل الأشياء فى كائن واحد ، وهو تصوُّرٌ إلهى مبارك ؛ ويستحيل وصف هذه الحالة بكلمات لمن لم يمارسها ، وليس فى وسع الذكاء الإنسانى أو التدليل المنطقى أن يجد لها صيغة تعبر عنها « فلا سبيل إلى معرفة اليوجا إلا عن طريق اليوجا »(١٠٤) .

ومع ذلك فليس ما ينشده « اليوجىُّ » هو الله أو الاتحاد بالله ؛ ففى فلسفة اليوجا ليس الله (واسمه إشفارا) هو خالق الكون أو حافظه ؛ وليس هو من يثيب الناس أو يعاقبهم ؛ بل هو لايزيد على كونه فكرة من فكرات كثيرة مما يجوز لنفس أن تركز فيها تأملها وتتخذها وسيلة لمعرفة الحقيقة ، الغاية المنشودة فى صراحة هى فصل العقل عن الجسد ، هى إزاحة كل العوائق المادية عن الروح ، حتى يتسنى لها ـ فى مذهب اليوجا ـ أن تكسب إدراكاً وقدرة خارقتين للطبيعة(١٠٥) لأنه إذا نفضت عن الروح كل آثار خضوعها للجسد واشتباكها فيه ، فإنها لا تتحد مع براهما وكفى ، بل تصبح براهما نفسه ؛ إذ أن براهما ليس إلا ذلك الأساس الروحى الخفىء ، ذلك الروح اللامادى الذى لا يتفرد بنفس ، والذى يبقى بعد أن تطرد بالرياضة كل أعلاق الحواس ؛ فإلى الحد الذى تستطيع عنده الروح أن تحرر نفسها من بيئتها وسجنها الماديين ، إلى هذا الحد تستطيع أن تكون براهما بحيث تمارس ذكاء برهميا وقوة برهمية : ؛ وهنا يظهر الأساس السحرى للدين من جديد ، حتى ليكاد يتهدد الدين نفسه بالخطر ـ وهو عبادة القوى التى هى أسمى من الإنسان .

كانت » اليوجا » فى أيام « اليوپانشاد » صوفية خالصة ــ أعنى محاولة تحقيق اتحاد الروح بالله ؛ وتروى الأساطير الهندية أنه فى سالف الأيام قد أتيح « لحكماء » سبعة (واسمهم ارشاء) أن يظفروا بالتوبة والتأمل بمعرفة تامة بكافة الأشياء(١٠٦) : ثم اختلطت « اليوجا » بالسحر حتى أفسدها فى العهود المتأخرة من تاريخ الهند ؛ وأخذت تشغل نفسها بالتفكير فى المعجزات أكثر مما تفكر فى سكينة المعرفة ؛ ويعتقد « اليوحى » أنه بوساطة « اليوجا » يستطيع أن يخدر أى جزء من أحزاء جسمه بتركيز فكره فيه ، وبذلك يجعله تحت سلطانه(١٠٧) فيمكنه إن أراد أن يخفى عن الأبصار ، أو أن يحول بين جسده وبين الحركة مهما كان الدافع إليها ، أو أن يمر فى أية لحظة شاء من أى جزء شاء من أجزاء الأرض جميعاً ، أو أن يحيا من العمر ما شاء أن يحيا ، أو أن يعرف الماضى والمستقبل كما يعرف أبعد النجوم(١٠٨) .

ولزاماً على المتشكك أن يعترف بأنه ليس فى هذه الأشياء كلها ما هو مستحيل ؛ ففى وسع المجانين أن يبتكروا من الفروض ما يستحيل على الفلاسفة أن يدحضوه ، وكثيراً ما يشترك الفلاسفة وإياهم فى مثل هذا الابتكار للفروض الغريبة ؛ فشدة النشوة والتخليط الذهنى يمكن إحداثهما بالصوم وتعذيب النفس ؛ والتركيز يمكن أن يميت شعور الإنسان بالألم فى موضع معين ، أو بصفة عامة ، وليس فى وسعنا أن نجزم بألوان الطاقة الكامنة والقدرات المدخرة فى العقل المجهول ؛ ومع ذلك فكثير من « اليوجيين » لا يزيدون على كونهم سائلين الناس مالا ، يتحملون هاتيك الكفّارات الأليمة طمعاً فى الذهب ، الذى يُتّهم الغربيون وحدهم بالطمع فيه ، أو هم يتحملونها سعياً وراء ما يسعى إليه الإنسان مدفوعاً بطبيعته الفطرية ، من لفت الأنظار واستثارة الإعجاب(*) ؛ إن الزهد هو ما يقابل الانغماس فى شهوات الحس ، أو هو

(*) يصفهم « دبوا » بما له من برود فى الحس ، بقوله إنهم « جماعه من المتشردين(١٠٩) وكلمة « ففير » التى تطلق أحياناً على أصحاب اليوجا ، كلمة عربية معناها فى الأصل « فقر من المال » وهى لا تنطبق انطباقاً صحيحاً إلا على أعضاء الجمعيات الإسلامية الدينية الذين يسلمون أنفسهم للزهد فى حطام الدنيا .

على أحسن تقدير محاولة التحكم فى زمام تلك الشهوات ؛ لكن هذه المحاولة نفسها تدنو من شهوة أخرى هى رغبة إيقاع الأذى ، مما يجعل الزاهد يكاد ينتشى من الغبطة كلما أنزل بنفسه الألم ؛ ولقد كان البراهمة من الحكمة بحيث حرموا على أنفسهم مثل هذه الرياضيات ، ووعظوا أتباعهم بأن ينشدوا القداسة فى أداء الواجبات المألوفة فى شئون الحياة ، أداء يرضى ضمائرهم[١١٠].

٥ — پيرڤا — ميمانسا

انتقالنا من « اليوجا » إلى « پيرڤا — ميمانسا » هو انتقال من أشهر المذاهب الستة للفلسفة البرهمية إلى أقلها شهرة وأهمية ؛ وكما أن « اليوجا » أدخل فى السحر والتصوف منها فى الفلسفة ، فكذلك هذا المذهب أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة ، بل هو بمثابة رد الفعل من جانب المتمسكين بأصول الدين ليناهضوا به مذاهب الزندقة التى قال بها الفلاسفة ؛ فصاحب هذا المذهب ، وهو « چيمينى » يحتج على « كاپيلا » و « كانادا » فى إنكارهما لحجة الڤيدات ، مع اعترافهما بهذه الكتب المقدسة ، ويقول « چيمينى » إن العقل الإنسانى أضعف من أن يحل مشكلات الميتافيزيقا واللاهوت ، فالعقل مستهتر يقدم نفسه لخدمة الأهواء كائنة ما كانت ، فهو لا يعطينا « علما » و « حقيقة » بل يكتفى بصبغ ميولنا الحسية وزهونا بصبغة المنطق ؛ إن الطريق إلى الحكمة والسلام لا يمتد فى المنطق والتواءاته الفارغة ، بل تراه فى التسليم المتواضع بما جاء عن طريق الوحى ونقله الخلف عن السلف ، وفى الأداء المتواضع للشعائر كما فصلتها الكتب المقدسة ، وهذه وجهة من النظر لا تعدم وجهاً للدفاع .

٦ — مذهب الڤيدانتا

أصله — شانكارا — المنطق — نظرية المعرفة — « مايا » — علم النفس — اللاهوت — الله — الأخلاق — مشكلات المذهب — موت شانكارا

كلمة « ڤيدانتا » معناها في الأصل ختام الڤيدات — أعني اليوپانشاد ؛ أما اليوم فيطلقها الهنود على المذهب الفلسفي الذي حاول أن يدعم بالمنطق بناء الفكرة الأساسية التي وردت في كتب اليوپانشاد — تلك الفكرة التي تسود نغمتها جوانب الفكر الهندي بأسره — وهي أن الله (براهما) والروح (أتمان) شيء واحد ، وأقدم صورة وصلتنا لهذه الفلسفة التي هي أوسع الفلسفات الهندية شيوعاً ، هي كتاب « براهما — سوترا » لصاحبه « بدارايانا » (حوالي ٢٠٠ ق . م) وقوام الكتاب خمسمائة وخمسة وخمسون حكمة ، تعلن أولاها الغاية من الكتاب كله ، وهي : « لنفرغ الآن إلى الرغبة في معرفة براهما » ؛ وكادت تمضي بعد ذلك ألف عام ، حين كتب « جودايادا » تعليقاً على هذه « السوترات » (أي الحكم) ثم علم « جوڤندا » أسرار المذهب ، وهذا بدوره لقّنها لشانكارا ، الذي ألف أشهر ما كتب عن الڤيدانتا من شروح ، وكان بما ألف أعظم الفلاسفة الهنود جميعاً .

استطاع « شانكارا » في حياته القصيرة البالغة اثنين وثلاثين عاماً ، أن يحقق الاتحاد بين شخصيتي الحكيم والقديس ، بين صفتي الحكمة والرحمة ، وهو اتحاد يتصف به أسمى ما أنجبتهم الهند من صنوف الإنسان ؛ ولد بين جماعة نشيطة في البحث العقلي من براهمة ملبار ، وهم المعروفون باسم البراهمة نامبوديين ، وزهد في ترف الدنيا ، وانخرط في سلك « الساميساسيين » وهو لم يزل يافعاً ، يعبد الآلهة الهندية على اختلافها دون أن يزعم لنفسه القدرة على فهمها ، على الرغم من أنه كان مغموراً في موجة من التصوف تكشف له عن فكرة « براهما » الواحد الذي يضم الآلهة جميعاً ؛ وخيل إليه أن ما ورد في

كتب اليوپانشاد ، هو أعمق الدين وأعمق الفلسفة فى آن معاً ، فهو يستطيع أن يعفو عن عامة الناس فى عبادتهم لآلهة متعددة ، لكنه لا يجد ما يغفر به عن الإلحاد فى « سانخيا » أو عن لا أدرية « بوذا » ، سافر إلى الشمال يمثل الجنوب فيه فاكتسب هناك شهرة فى جامعة بنارس ، حدت بالجامعة أن تخلع عليه أسمى ما عندها من أسباب التكريم ، وبعثت به مصحوباً بطائفة كبيرة من الأتباع ، ليذود عن البرهمية فى كل ساحات المناظرة فى الهند ؛ ولعله كتب وهو فى بنارس شرحه المشهور لليوپانشاد ، وألف « مهاجاڤاد — جيتا » الذى هاجم فيه بحماسة دينية ودقة اسكولائية طوائف الزنادقة فى الهند ، وأعاد للبرهمية زعامتها الفكرية التى سلبها إياها « بوذا » و « كاپيلا » .

يشيع فى هذه الأبحاث الجدلية كثير من الميتافيزيقا ، وفيها أقفار يباب من نصوص معروضة ، لكننا نغفر ذلك كله لرجل استطاع وهو فى سن الثلاثين أن يكون للهند « أكويناس » و « كانْت » معاً ؛ فهو مثل « أكويناس » يسلم بكل ما للكتب المقدسة فى بلده من حجة على أنها وحى سماوى ثم يطوف باحثاً عن أدلة من خبرته ومن منطق العقل يؤيد بها كل تعاليم تلك الكتب المنزلة ؛ لكنه مع ذلك يختلف عن « أكويناس » فى أنه ينكر على العقل وحده قدرته على القيام بهذه المهمة ؛ بل هو على عكس ذلك ، يتساءل قائلا ألم نبالغ فى قوة العقل وما يقوم به ، وفى وضوحه وجدارته بالركون إليه ؟(١١١) فقد أصاب « چيمينى » حين قال إن العقل محام مستعد للبرهنة على كل ما نريد البرهنة عليه ؛ لأن العقل يستطيع أن يجد لكل حجة حجة تدحضها وتكون مساوية لها ؛ والنتيجة التى ينتهى إليها هى الشك يزعزع كل ما فى أخلاقنا من قوة ، ويزلزل كل ما فى حياتنا من قيم ؛ ويقول « شانكارا » : ليس المنطق هو الذى يعوزنا إنما تعوزنا البصيرة النافذة ؛ وهى ملكة (شبيهة بملكة الفنون) تدرك بها دفعة واحدة ما هو حيوى فى الأمر الذى نحن بصدده ، فنميزه مما ليس

بذى خطر ، وتفرق بها بين ما هو أبدى وما هو زمنى عابر ، وتخرج بها الكل من الجزء ؛ تلك هى أول ما يلزم للفلسفة من شروط ، والشرط الثانى هو أن نقبل إقبالا عن طواعية على الملاحظة والبحث والتفكير ؛ لا نبتغى من ذلك كله غاية وراء المعرفة لذاتها ، لا نريد من ورائه اختراعاً أو ثراء أو قوة ؛ إنه بمثابة انسحاب الروح حتى لا تتعرض لكل ما يصاحب العمل من استثارة وميل مع الهوى واستمتاع بالثمرة ؛ وثالث الشروط هو أن يكتسب الفيلسوف ضبطاً لنفسه وصبراً وهدوءاً ، ولا بد له أن يروض نفسه على الحياة المترفعة عن الإغراء الجسدى والمشاغل المادية وأخيراً يجب أن تشتعل فى أعماق نفسه رغبة فى « الموكشا » ومعناها التحرر من الجهل ، والقضاء على كل الشعور بنفسه الفردية المنفصلة عن سواها ، والاندماج السعيد فى براهما الذى هو المعرفة الكاملة والاتحاد اللانهائى(١١٢) واختصاراً ، ليس الطالب بحاجة إلى منطق العقل بقدر ما هو بحاجة إلى تطهير الروح ورياضتها رياضة تزيد أغوارها عمقاً ؛ ولعل فى ذلك سر التربية الحقيقية فى شتى صورها .

أقام « شانكارا » أساس فلسفته عند نقطة عميقة دقيقة ، لم يستطع احد بعده أن يدركها إدراكاً واضحاً ، حتى قيض الله لها بعد ألف عام (عمانوئيل كانت » فكتب كتابه « نقد العقل الخالص » ، ذلك أنه ألقى على نفسه سؤالا هو : كيف تمكن المعرفة ؟ إن كل علمنا فيما يبدو آت من الحواس ، فهو لا يكشف عن الواقع الخارجى كما هو فى ذاته ، بل يكشف عن طريقة تشكيلنا لذلك الواقع بحواسنا — وربما بلغ التشكيل حد التغيير من الصورة الأصلية تغييراً أساسياً — وإذن فبالحس وحده يستحيل أن نعرف « الحقيقى » معرفة تامة ؛ وكل ما قد نعرفه عنه هو العلم به وهو فى ثوب المكان والزمان والسببية ، وقد يكون ذلك الثوب نسيجاً خلقته حواسنا وعقولنا ، فصوّرته أو طوّرته على نحو يتيح له أن يتصيد ثباتاً من هذا الواقع السيال المفلات ، وأن يمسك بهذه الصورة الثابتة عنه ، مع أننا إن استطعنا

أن نحدس بوجود ذلك الواقع الخارجي ، فيستحيل علينا أبداً أن نصف خصائصه الموضوعية كما تقع فى ذاتها ؛ ذلك لأن أسلوبنا فى الإدراك سيظل إلى الأبد ممتزجاً بالشيء المدرك امتزاجاً لا سبيل إلى عزل الواحد عن الآخر .

وليس هذا بالذاتية الجوفاء التى يقول بها من يريد أن يُغْلَقَ على طويته دون أن يجد سبيلا لاتصاله بالعالم الخارجى ، والذى يظن أنه مستطيع أن يحطم العالم تحطيما إذا تركه واسترسل فى النعاس؛ إن العالم موجود ، لكنه « مايا » وليس معنى الكلمة أنه وهم ، بل هو ظواهر ، هو مظهر اشتراك عقل الإنسان فى تكوينه ، وعجزنا عن إدراك الأشياء إلا فى صورها التى تعرض علينا وهى فى الزمان والمكان ، ثم عجزنا عن التفكير فيها إلا على أساس السببية والتغير ، إن هو إلا قصور فطرى فى طبائعنا ، هو « أفيديا » أو جهل مرتبط ارتباطاً شديداً بطريقة إدراكنا نفسها ، وعلى ذلك فهو جهل كتب على الجسد أن يصاب به ؛ إن « مايا » و « أفيديا » هما الجانبان الذاتى والموضوعى للوهم الأعظم الذى يحمل العقل على الظن بأنه يعرف حقيقة العالم ؛ إننا نرى كثرة فى الأشياء وتياراً من التغير ، بسبب « مايا وأفيديا » أعنى بسبب ما ورثناه منذ الولادة من جهل محتوم . وحقيقة الأمر هى أن ثمت كائنا واحداً ، وما التغير إلا « مجرد اسم » نطلقه على تغير صورة الأشياء فى سطوحها الظاهرة ووراء « المايا » أى النقاب الذى يحجب عنا الحقيقة ، والذى قوامه تغير الأشياء ، تستطيع أن تنفذ إلى الحقيقة الكلية الواحدة ، براهما ، لا بطريق الحواس ولا بقوة العقل ، بل بالبصيرة النافذة والإدراك الفطرى المباشر من روح مرنت على ذلك الضرب من الإدراك .

هذا القصور الطبيعى للحس والعقل ، الذى تسببه لها أعضاء الحس وصور التفكير العقلى ، يحول كذلك بيننا وبين إدراك الروح الواحد الصمد الذى يكمن وراء الأرواح والعقول الجزئية الفردية ؛ فنفوسنا المنعزل بعضها عن بعض ، والتى نراها بالإدراك الحسى والتفكير العقلى ، لا تقل بطلاناً عن خيالات الزمان والمكان؛ إن الفروق بين الأفراد ، والتمييز بين الشخصيات

مرتبطان بالجسم والمادة ، وهما من خصائص عالم التغير الذى يشبه فى تغيره تصاوير الكاليدوسكوب وهذه النفوس التى لا تزيد على مجرد ظواهر زائلة ، ستمضى بانقضاء الظروف المادية التى هى جزء منها ، أما الحياة الكامنة وراءها والتى نحسها فى دخائلنا حين ننسى المكان والزمان والسببية والتغير هى جوهرنا الصميم وحقيقتنا الأصيلة ، تلك هى « أتمان » التى نشترك فيها مع سائر النفوس والأشياء ، والتى لا تتجزأ ولا يخلو منها مكان ، وهى وبراهما ، أى الله ، شىء واحد بعينه(١١٣) .

ولكن ما الله ؟ إنه كما أن النفس نفسان : الذات و « أتمان » ، والعالم عالمان : عالم الظواهر وعالم الحقائق فكذلك الرب ربان : إشفارا ، أى الخالق ، وهو الذى تعبده عامة الناس لما يبدى لهم من مكان وزمان وسببية وتغير ، وبراهما أى الكائن الخالص ، وهو الذى يعبده المتدينون المتفلسفون الذين يبحثون — ويجدون — حقيقة واحدة عامة وراء الأشياء والنفوس المستقل بعضها عن بعض ، وتلك الحقيقة الوحدة لا تتغير وسط هذه التغيرات كلها ، ولا تتجزأ رغم هذه الانقسامات كلها . أبدية رغم تغير الأشياء فى صورها ورغم كل ما نشاهده من ولادة وموت ، فتعدد الآلهة — بل العقيدة فى وجود الله نفسها — نتيجة تتفرع عن عالم « المايا » و « الأفيديا » ؛ وهى صور تعبدية تقابل صور الإدراك الحس والتفكير ، وهى ضرورية لحياتنا الخلقية على نحو ما يكون المكان والزمان والسببية عناصر ضرورية لحياتنا الفكرية ، لكن حقيقتها ليست مطلقة ، وليس لها صدق موضوعى فى واقع الوجود(١١٤) .

وليس وجود الله معضلة فى رأى شانكارا ، لأنه يُعَرِّف الله بالوجود ، ويجعل الكون الحقيقى كله والله شيئاً واحداً بعينه ، أما عن وجود إله مشخص يكون خالقاً ومُخلِّصاً ، فقد يكون هناك — فى رأيه — موضع للشك ، مثل هذا الإله فى مذهب هذا الفكر الذى سبق « كانت » فى تفكيره ، لا تمكن البرهنة عليه بالعقل ، وكل ما نستطيعه إزاءه هو أن نفرض وجوده فرضاً باعتباره ضرورة عملية(١١٥) . يهب الطمأنينة لعقولنا القاصرة والتشجيع

لأخلاقنا المتهافتة ؛ قد يجوز للفيلسوف أن يعبد الله فى أى معبد شاء ، ويركع أمام أى إله بغير تفريق ، لكنه سيجاوز هذه الصور العامية فى العقيدة الدينية ، التى تُغْتَفَر للعوام ، وسيشعر بما فى هذا التعدد من وهم خادع ، مدركاً ما بين الأشياء كلها من وحدة لا تعرف التعدد(*) ، إنه سيقدس الكون نفسه على أنه الكائن الأعلى — هذا الكائن الذى يعز على الوصف ، لا تحده الحدود ، ولا يحصره المكان أو الزمان ، ولا يخضع للسببية ، ولا يطرأ عليه التغير ؛ إنه مصدر الحقيقة كلها ومادتها(**) ، ويجوز لنا أن نصف براهما بأنه « شاعر بذاته » و« عاقل » بل و« سعيد » مادام براهما يشتمل على النفوس كلها ، ويمكن أن تتصف النفوس بأمثال هذه الصفات(١١٦) لكن إلى جانب ذلك أيضاً يمكن أن نصف براهما بسائر الصفات جميعاً ، مادام مشتملا على خصائص الأشياء كلها ، وبراهما فى جوهره محايد يرتفع عن كونه مشخصاً أو مذكراً أو مؤنثاً ، وهو يسمو على الخير والشر ، وهو فوق كل الفوارق الخلقية ، وكل أوجه الاختلاف بين الأشياء وكل الخصائص والصفات وكل الشهوات والغايات ؛ إن براهما هو السبب والمسبب معاً ، هو جوهر العالم الخفى الذى لا تحدده قيود الزمان .

وهدف الفلسفة هو أن تجد ذلك السر بحيث يذوب الواجد فيما وجد من سر ؛ ففى رأى شانكارا أن اندماج الإنسان بالله معناه أن يسمو على — أو يغوص إلى ما هو دون — انفصال النفس عن سائر النفوس ، وقِصَر أمدها فى الحياة ، وكل ما لها من مصالح وأغراض توافه ؛ وأن يصبح على غير شعور بالأجزاء

(*) ومن ثم كثيراً ما يطلق اسم « أدڤيتا » أى اللاإثنائية على فلسفة الڤيدانتا .

(**) شانكارا والڤيدانتا لا يذهبان إلى وحدة الوجود بكل معنى الكلمة ؛ فالأشياء ليست براهما إذا نظرت إليها من جهة تمييزها بعضها من بعض ، وهى براهما فى جوهرها وحقيقتها الأساسية التى لا تعرف انقساماً أو تغيراً ، يقول شانكارا : « إن براهما لا يشبه العالم ، (ومع ذلك) ليس ثمت شىء ما عدا براهما ؛ وكل ما يبدو أنه موجود خارج حدوده يستحيل أن يكون له وجود (خارج عنه) اللهم إلا وجوداً وهمياً ، كالسراب الذى يبدو فى الصحراء ماء »(١١٥)

والأقسام والأشياء جميعاً ، وأن يكون مندمجاً فى سكينة ، وفى اتحاد نرفانى خال من كل شهوة ، بذلك المحيط الكونى العظيم الذى لا تصطرع فيه الغايات ولا تتنافس النفوس ، وليس فيه أجزاء ولا تغير ولا مكان ولا زمان(*) ؛ ولكى يظفر الإنسان بهذه السكينة السعيدة (التى تسمى أناندا) فلا يكفى الإنسان أن ينكر العالم ، بل يجب إلى جانب ذلك أن ينكر ذاته ، لا ينبغى أن يأبه لأملاك أو أدوات للمتاع ، بل لا ينبغى أن يأبه حتى بخير أو شر ، يجب أن ينظر إلى الألم والموت نظرته إلى « مايا » ، أى حوادث تقع على سطح الجسم والمادة والزمان والتغير ؛ ولا يجوز له أن يفكر فيما يصيب شخصه من قضاء أو أن يفكر فيما له من خصائص ، فلحظة واحدة يعنى فيها بمصلحة ذاته أو يزهى فيها بنفسه ، كافية لهدم طريق الخلاص الذى يرجوه(١١٩) ، إن أعمال الخير لا تهيئ للإنسان خلاصاً ، لأن أعمال الخير إنما تكون ذات قيمة أو معنى فى عالم « المايا » وحده ، أى عالم المكان والزمان ؛ ولا يأتى بالخلاص إلا معرفة القديس ، وما الخلاص إلا فى إدراك الاتحاد بين النفس والكون ، « أتمان »

(*) راجع « بليك » فى قوله :

« سأغوص إلى حيث هلاك النفس والموت الأبدى
حتى لا يحين يوم الحساب فيجدانى قائماً غير منعدم
وعندئذ يمسكون بى ويناولوننى إلى « نفسى » من جديد »(١١٧) .

أو راجع قصيدة تنسن « الحكيم القديم » :

« لأكثر من مرة حين
جلست وحيداً ، أدير فى نفسى
كلمة هى رمز لنفسى
فكَّت عنى حدود « النفس » التى تقضى عليها بالفناء
وانقضت منى إلى « المجهول » كما تذوب السحابة
فى السماء ؛ ومسست أطرافى ، فكانت الأطراف
غريبة عنى ، لم تكن أطرافى — ومع ذلك فليس ثمة من شك ،
وكل ما هنالك وضوح جلىّ : وعن طريق فقدانى لنفسى —
كسبت حياة فسيحة الأرجاء تضارع هذه الحياة القائمة
إذا أشرقت فى جنباتها الشمس — لا تطمسها ظلال الألفاظ ،
التى إن هى إلا ظلال فى عالم من ظلال »(١١٨) .

و « براهما » ، أى الروح والله ، وامتصاص الجزء فى الكل[١٢٠] ؛ ويستحيل أن تقف دورة حلول الروح فى أجساد جديدة إلا إذا تم هذا الامتصاص ؛ لأنه عندئذ سيتبين أن الروح الجزئية والشخصية المفردة ، التى تصيبها عودة التجسد ، وهم ليس له وجود[١٢١] وأن الذى يعيد الولادة للنفس على سبيل العقاب أو الثواب هو « إشڤارا » أى إله « مايا » ؛ ويقول شانكارا « إنه إذا ما عرفت وحدة أتمان وبراهما : اختفت على الفور الروح الجزئية واختفى براهما باعتباره خالقاً (أى باعتباره إشڤارا) »[١٢٢] وتنتمى « إشڤارا » و « كارما » — كما تنتمى الأشياء والأنفس — إلى مذهب ڤيدانتا المعروف ، فى صورته المحوَّرة تحويراً يناسب حاجات الرجل من عامة الناس ؛ أما الجانب الخفى السرى من المذهب ، فيعتبر الروح وبراهما شيئاً واحداً ، لا يتجزأ ولا يموت ولا يتغير[١٢٣] وإنها لحكمة من شانكارا أن يحصر الجانب الخفى من مذهبه فى الفلاسفة وحدهم لأنه — كما رأى ڤولتير — كما أنه لا يمكن لمجتمع أن يعيش بغير قانون إلا مجتمع من فلاسفة ، فكذلك لا يستطيع أن يعيش فوق الخير والشر إلا مجتمع من الإنسان الأعلى ؛ ولقد توجه الناقدون بنقد ، هو أنه إذا كان الخير والشر جانبين من « مايا » أى من العالم الزائف ، إذن فلا يعود للفوارق الخلقية وجود ، وتصبح الشياطين والقديسون فى منزلة واحدة ، وهاهنا يجيب شانكارا فى ذكاء ، بأن هذه الفوارق الخلقية حقيقة داخل عالم المكان والزمان ، وهى ملزمة لهؤلاء الذين يعيشون فى هذه الدنيا ، وليس فيها إلزام على الروح التى دمجت نفسها ببراهما ، فمثل هذه الروح لا تقترف الإثم ، لأن الإثم يتضمن الشهوة وتحقيقها بالعمل ، والروح التى تحررت — بحكم تعريفها — لا تتحرك فى دنيا الشهوات والعمل ، (الذى يحقق لها شهواتها) ، إن من يُنْزل الأذى بغيره عامداً ، يعيش فى مستوى « مايا » ، ويخضع لما فيها من فوارق ومن أخلاق وقوانين ، فلا حُرٌّ إلا الفيلسوف ، ولا حرية إلا الحكمة(*)

(*) لسنا ندرى كم يكون إلحاح بارميدس فى أن « الكثرة » زائفة وأنه لا وجود إلا ـــ

لقد كانت هذه الفلسفة أدق وأعمق مما ينتظر من صبى فى العقد الثالث من عمره ؛ ولم يكتف شانكارا أن يفصّل أجزاءها فيما كتب ، وأن يوفق فى الدفاع عنها فى نقاشه مع الناس ، لكنه كذلك عبّر عن أجزاء منها فى شعر هو من أرهف الشعر الهندى الدينى إحساساً ، ولما أن فرغ شانكارا من رد كل اعتراض وجّه إليه ، انتبذ صومعة فى الهملايا ، وتقول الرواية الهندية إنه مات فى سن الثانية والثلاثين(١٢٤) ، ونشأت عشر جماعات دينية تحمل اسمه ، واعتنق فلسفته كثير من الأتباع ، ثم ارتقوا بها ، وقد كتب أحد هؤلاء الأتباع — وبعضهم يقول : إن شانكارا نفسه هو الذى كتب — عرضاً شعبياً للفيدانتا ، وأسماه « موهامود جارا » ومعناها « مطرقة الحماقة » — عرض أسس المذهب عرضاً موجزاً فى وضوح وقوة :

« أيها الأحمق ، امح من نفسك هذا الظمأ للمال ، واقتلع من قلبك كل الشهوات ، واقنع نفساً بما تكسبه بما لك من « كارما » . . . لا يأخذنك زهو بمال أو أصدقاء أو شباب ، إن الزمن يقضى عليها جميعاً فى لحظة واحدة ، فإذا ما أسرعت وتركت كل هذا — وإنه لملىء بالأوهام — فادخل حيث براهما . . . إن الحياة رجراجة مثل قطرة الماء على ورقة اللوتس . . . إن الزمن لاه والحياة زائلة — ومع ذلك فأنفاس الأمل لا تنقطع ، إن الجسد قد أصابه التجعيد والشعر قد شاب ، والفم قد خلا من أسنانه ، والعصا ترتعش فى قبضة اليد ، ومع ذلك فالإنسان لا ينى متشبثاً بمواضع الرجاء . . . احتفظ باتزانك دائماً . . . إن فشنو وحده يسكن فيك وفى وفى الآخرين ؛ ومن العبث أن تغضب أو تثور انظر إلى نفس جزئية فى النفس الكلية الشاملة ، ولا تعد تفكر فيما بيننا من فوارق(١٢٥) » .

= « للواحد » مدينا لليوبانشاد ، أو كم يكون رأيه داك ذا فضل على مذهب شانكارا ؛ كما أننا لا نستطيع أن نؤكد وجود علاقة سببية أو إيجابية بين شانكارا وبين فلسفة عمانويل كانت التى تشبهها شبها يثير العجب .

الفصل الثالث

نتائج الفلسفة الهندية

الانهيار – ملخص – نقد – أثرها

جاءت الفتوح الإسلامية فختمت على عصر الفلسفة الهندية ، وأدت هجمات المسلمين – ثم هجمات المسيحيين فيما بعد – على الديانة القومية إلى انكماش هذه العقيدة القومية على نفسها دفاعاً عن نفسها ، فوحّدت أجزاءها وحرّمت كل جدل فى الدين ، وألجمت حركة الزندقة مع أنها مصدر التجديد ، بحيث لم يبق إلا اطّراد راكد فى التفكير ، ولما جاء القرن الثانى عشر ، وجد مذهب « الفيدانتا » – الذى حاول على يدى شانكارا أن يكون ديناً للفلاسفة – من يفسره من القديسين ، مثل « رامانوجا (حوالى ١٠٥٠) – تفسيراً لا يجعل فرقاً بينه وبين العبادة الأصلية القديمة لفشنو ، وراما ، وكرشْنا ؛ ولما حرم على الفلسفة أن تفكر فكراً جديداً ، لم يكفها أن تنحدر إلى اسكولائية ، بل باتت عقيما ، وجعلت تتلقّى العقائد من الكهنوت ، وراحت تتعب نفسها فى البرهنة عليها ، بحيث تبين ما بينها من مميزات للواحدة عن الأخرى دون أن تدل تلك المميزات على فروق حقيقية ، مصطنعة فى ذلك منطقاً بغير عقل(٣٦) .

ومع ذلك فالبراهمة قد استطاعوا فى عزلتهم التى أووا إليها وتحت درع واقية اتخذوها من إلغاز عبارتهم إلغازاً لا يفهمه أحد سواهم ، استطاعوا أن يصونوا المذاهب القديمة من العبث ، بأن صبوها فى « سُوتْرات » (أى حِكَم أو عبارات موجزة) غامضة ، وتعليقات ملغزة ، وبهذا نقلوا نتائج الفلسفة الهندية عبر الأجيال والقرون ؛ وقد كانت كل هاتيك المذاهب ، برهمية كانت أو غير برهميّة ، تعتبر ملكات العقل ضعيفة لا حول لها ، أو خادعة إزاء

حقيقة الكون التي يراها الإنسان أو يحسها رؤية وإحساساً مباشرين(*) .

وكل اتجاهاتنا العقلية التي ظهرت فى القرن الثامن عشر ، إن هى فى رأى الميتافيزيقى الهندى إلا محاولة سطحية عابثة لإخضاع الكون الذى يستحيل حساب دقائقه ، لتصورات سيدة رقيقة ممن يرتدن « الصالونات الأدبية » ؛ « فى ظلام دامس يمضى أولئك الذين يعبدون الجهل ، وفى ظلام أشد دماسة يتخبط أولئك الذين يطمئنون نفساً بما لهم من علم »(١٢٩) ؛ إن الفلسفة الهندية تبدأ حيث تنتهى الفلسفة الأوربية — وهو البحث فى طبيعة المعرفة وفى حدود العقل ؛ فهى لا تبدأ بمثل فيزيقا « طاليس » و « ديمقريطس » ولكن بمثل نظرية المعرفة عند « لُكْ » و « كانْت » والعقل عندها هو ذلك الذى ندركه إدراكاً مباشراً ، ولذا فهى تأبى أن تحلله إلى معلوم عرفناه بطريق غير مباشر ، أى عرفناه بالعقل ؛ وهى تسلّم بالعالم الخارجى ، لكنها لا تؤمن بأن حواسنا فى مقدورها أن تعرفه على حقيقته الواقعة ؛ إن العلوم كلها جهل « رسمىّ » وهو ينتمى إلى دنيا الظواهر « مايا » فهى تصوغ فى ألفاظ وعبارات لا تنفكّ متغيرة الجانبَ العقلى من عالم ليس العقل فيه إلا جزءاً يسيراً — إن العقل فى هذا العالم تيار واحد متنقل فى بحر ليس له حدود ؛ بل إن الشخص نفسه الذى يقوم بالتدليل العقلى لا يزيد على ظاهرة « مايا » أى أنه وهم من الأوهام ؛ فماذا عسى أن يكون سوى التقاء موقت لطائفة من حوادث ، أو سوى عُمْدة عابرة فى مسارات المادة والعقل خلال المكان والزمان ؟ — وماذا عسى أن تكون أفعاله وأفكاره سوى نتيجة لطائفة من القُوى التى سبقت بوجودها وجوده بعهد بعيد ؟ ليس ثمة من حقيقة إلا براهما ، ذلك المحيط الكونى الفسيح الذى

(*) « ليس هنالك قديس هندى واحد نظر إلى المعرفة المكسوبة بالعقل أو بالحواس بغير احتقار »(١٢٧) « إن حكماء الهنود لم يقعوا أبداً فى الخطأ الذى يمثلنا أصدق تمثيل ، وهو أن نأخذ أى شىء مما يركبه العقل أخذاً جاداً بالمعنى الميتافيزيقى للكلمة ، فهذه التركيبات العقلية لا تزيد جوهراً على أى تركيب آخر مما تعرضه علينا « مايا » (أى عالم الظواهر) »(١٢٨) .

لا تكون صورة أى شىء إلا بمثابة موجة عابرة فيه ، أو إن شئت فقل لا تكون صورة الشىء إلا نقطة زبد على موجة من موجاته ؛ فليست الفضيلة هى ما فى أعمال الخير من بطولة صامتة ، كلا ولا هى نشوة من التقوى ينتشيها من يوصف بها ؛ بل هى مجرد الاعتراف بوحدة النفس مع كل نفس أخرى فى حقيقة واحدة هى براهما ؛ والحياة الخلقية إن هى إلا ضرب من الحياة يكون أساسه الشعور بما بين الأشياء كلها من اتحاد(*) ، « إن من يدرك كل الكائنات فى نفسه ، ويدرك نفسه فى كل الكائنات ، لن يصيبه شىء من القلق بعدئذ ، إذ كيف يمكن أن يصاحبه بعد ذلك وهم أو أسى ؟ »(١٣٠) .

إن ما حال دون أن توسع هذه الفلسفة نطاقها بحيث تؤثر فى المدنيات الأخرى ، هو بعض الخصائص المميزة لها ، التى لا يرى فيها الهندى من وجهة نظره شيئاً يعاب ، فمنهجها ، واصطلاحاتها الاسكولائية ، ومزاعمها الڤيدية تحول بينها وبين أن تجد إقبالا فى أمم لها مزاعم أخرى ، أو تثقفت بثقافات أكثر اتصالا بهذا العالم الذى تعيش فيه ؛ فمذهبها الخاص « بالمايا » – أى الظواهر – لا يبعث إلا قليلا على الحياة الخلقية وفعل الفضيلة ، وتشاؤمها هو بمثابة الاعتراف منها بأنها لم تفسر الشر ، على الرغم من نظرية « الكارما » التى تحتوى عليها ؛ وقد كان بعض تأثير هذه المذاهب الفلسفية ، أن تزيد فى حمل الناس على السكينة الهامدة فى وجه الشرور التى كان يمكن عقلا أن تصحح ، أو إزاء عمل كان كأنما يصبح منادياً لعله يجد من يؤديه ؛ ومع ذلك ففى هذه التأملات عمق ، إذا ما قارنته بالفلسفات التى تحض على النشاط ، والتى نشأت فى مناطق أبعث على الفاعلية ، أقول إن فى هذه الفلسفات عمقاً يصبغ الفلسفات الأخرى الباعثة على النشاط بلون التفاهة ؛ فيجوز أن تكون

(*) راجع سبينوزا : « إن أعظم الخير هو معرفة الاتحاد بين العقل وسائر الطبيعة »(١٣١) « فالحب » هو ما يلخص الفلسفة الهندية .

مذاهبنا الغربية التى وثقت وثوقاً شديداً بأن « المعرفة قوة » بمثابة أصوات شباب مضى ، كان فيه شهوة تُضَخِّم له قدرة الإنسان ومستطاعه ؛ حتى إذا ما أنهكت قوانا فى كفاحنا اليومى ضد الطبيعة التى لا تعبأ بنا ، والزمن الذى يناصبنا العداء ، ازددنا عندئذ رحابة صدر حين ننظر إلى الفلسفات الشرقية التى توصى بالاستسلام والسلام ؛ ومن ثم كان أثر الفكر الهندى على الثقافات الأخرى أشد ما يكون ، فى العهود التى تتعرض فيها تلك الثقافات لعوامل الضعف أو الانهيار ؛ فلما كانت اليونان تحرز نصراً بعد نصر ، لم تصرف إلا قليلا من سمعها لما يقوله فيثاغورس أو بارمنيدس ، ثم لما أخذت اليونان فى التدهور ، ذهب أفلاطون وذهب معه الكهنة الأورفيون مذهب تناسخ الأرواح ، وطفق زينون الشرقى يبشر بما أوشك أن يكون استسلاماً للقضاء والقدر ، وتسليما للدهر وصروفه ، ولما كانت اليونان تحتضر ، ارتاد أنصار الأفلاطونية الجديدة والغنوسطيون (الذين يأخذون بإمكان معرفة الله) حياض الهند يعبون من أعماقها ؛ والظاهر أن ما أصاب أوروبا من فقر بسقوط روما وفتوح المسلمين للطرق الموصلة بين أوروبا والهند ، قد كان حجر عثرة مدى ألف عام ، يعرقل تبادل الأفكار بين الشرق والغرب تبادلا مباشراً ؛ لكن لم يكد البريطانيون يثبتون أقدامهم فى الهند حتى جعلت كتب اليوبانشاد تحرك الفكر الغربى بإعادة نشرها ، أو بترجمتها ، فتصور فخته مذهباً مثالياً على شبه شديد بمثالية شانكارا(١٣٢) وأوشك شوبنهور أن يدخل فى فلسفته مذاهب البوذية واليوپانشاد والڤيدانتا ، إدخالا يجعلها جزءاً من فلسفته لا يتجزأ ، وكانت اليوپانشاد فى رأى شلنج وهو فى شيخوخته أنضج ما وصل إليه الإنسان من حكمة ، أما نيتشه فقد خالط بسمارك واليونان أمداً أطول من أن يتيح له الفرصة للعناية بثقافة الهند ، ومع ذلك فقد اعتنق آخر الأمر فكرة آثرها على كل فكرة سواها ، وهى فكرة ظلت متشبثة بعقله لا تبرحه ، ألا وهى فكرة دورة الحياة دورة أبدية تظل فيها تعيد ما مضى من مراحل — وما تلك

الفكرة إلا صورة من مذهب عودة الروح إلى التقمص فى أجساد كثيرة .

إن أوروبا فى عصرنا هذا تزداد أخذاً من فلسفة الشرق(*) كما يزداد الشرق أخذاً من علوم الغرب ؛ ويجوز أن تنشب حرب عالمية أخرى فتفتح أبواب أوروبا (كما انفتحت اليونان عند تحطم إمبراطورية الإسكندرية ، وكما انفتحت روما عند سقوط الجمهورية الرومانية) بحيث تتدفق فيها فلسفات الشرق وعقائده ؛ فثورة الشرق على الغرب ثورة متزايدة ، وفقدان الأسواق الأسيوية التى كان من شأنها أن تقيم صناعة الغرب وازدهاره ، وضعف أوروبا لما يصيبها من فقر وانقسام وثورة ، كل ذلك قد يجعل من هذه القارة المنقسمة على بعضها غنيمة سهلة لديانة جديدة تجعل الناس يعقدون رجاءهم فى السماء ، ويفقدون الأمل فى الأرض ، ويجوز جداً أن يكون الهوى وحده هو الذى يجعل مثل هذا المصير مستحيلا فى رأى الناس فى أمريكا ، لأن السكينة والاستسلام ، لا تتلاءم مع الجو الكهربائى الذى نعيش فيه ، أو مع الحيوية التى تنشأ عن مصادر الثروة الغزيرة والأرض الفسيحة الأرجاء ؛ ولا شك فى أن مناخنا سيكون لنا فى نهاية الأمر درعاً واقية .

(*) راجع برجسون ، وكسلرنج ، والتطبيب بالعقيدة ، والفلسفة الدينية .

الباب العشرون

أدب الهنـــد

الفصل الأول

لغات الهند

السنسكريتية – اللهجات القومية – النحو

كما أن الفلسفة وكثيراً من الأدب فى أوروبا الوسيطة كانا يكتبان بلغة ميتة لا يفهمها الشعب ، فكذلك كانت الفلسفة والأدب الكلاسيكى فى الهند يكتبان بسنسكريتية كانت قد أهملت بين الناس كأداة للتفاهم منذ زمن طويل ، لكنها عاشت لتكون لغة للعلماء الذين لا تربطهم لغة مشتركة أخرى ، كأنها فى ذلك لغة « الإسبرانتو » (التى يحاولون صناعتها لتكون أداة تفاهم بين الشعوب المختلفة الآن) .

ولما كانت هذه اللغة الأدبية بعيدة عن الاتصال بحياة الأمة ، فقد أصبحت نموذجاً يحتذيه من أراد أن يكون اسكولائىّ التفكير أو مهذب اللسان ؛ وكانت الكلمات الجديدة تصاغ – لا بخلْق تلقائى يصدر من عامة الناس – بل تبعاً لحاجات المدارس فى بحوثها الفنية ؛ حتى انتهى الأمر بالسنسكريتية التى كتبت بها الفلسفة إلى فقدانها للبساطة القوية التى نلمسها فى التراتيم الفيدية ، وأصبحت أفعواناً صناعياً تزحف كلماتها على الصفحات زحفاً كأنها شرائط الدود(*) .

(*) خذ هذه الأمثلة لكلمات سنسكريتية رقعت من عدة أجزاء :

(citerapratisamkvamayastadakavapattau)

(upadanavisvamasattakakaruapattih) (١)

ولكن عامة الناس فى الوقت نفسه كانوا — فى شمال الهند حول القرن الخامس قبل الميلاد — قد حوروا السنسكريتية إلى پراكريتية ، وما أشبه ذلك بإيطاليا حين غيرت اللاتينية إلى الإيطالية ؛ فأصبحت اللغة البراكريتية حيناً من الدهر لغة البوذية والجانتية . ولبثت كذلك حتى تطورت بدورها إلى الپالية — وهى اللغة التى كتب بها أقدم ما هبط إلينا من الأدب البوذى(٢) ؛ فلما أن كان ختام القرن العاشر من تاريخنا المسيحى ، كان قد تولّد عن هذه اللغات التى شهدتها « الهند الوسيطة » لهجات مختلفة كان أهمها اللغة « الهندية » ثم ولّدت هذه بدورها فى القرن الثانى عشر اللغة الهندستانية التى باتت لغة النصف الشمالى من الهند ، وأخيراً جاء الغزاة المسلمون وملأوا الهندستانية بألفاظ فارسية فكونوا بذلك لهجة جديدة هى اللهجه الأردية ؛ وهذه كلها لغات « هندية جرمانية » انحصرت فى الهندستان : أما الدكن فقد احتفظت بلغاتها الدراڤيدية القديمة وهى : لغات « تامِلْ » و « تلوجو » « كاناريس » و « ملايالام » وأصبحت لغة « تامل » من بينها هى الأداة الأدبية الرئيسة فى الجنوب ؛ ولما كان القرن التاسع عشر حلت الپالية محل السنسكريتية لغة أدبية فى البنغال وكان الكاتب القصصى (« شاتَرْجى » لهذه اللغة بمثابة « بوكاتشو » للإيطالية الحديثة) كما كان لها الشاعر طاغور بمثابة « پترارك » ؛ وإنك لترى مائة لغة فى الهند . حتى فى يومنا هذا ، على أن أدب الحركة الاستقلالية يستخدم لغة الفاتحين أداة للتعبير .

ولقد أخذت الهند منذ تاريخ عريق فى القدَم تتعقّب جذور الألفاظ وتاريخها وعلاقاتها وتركيبها ولم يظللها القرن الرابع قبل الميلاد حتى كانت قد اصطنعت لنفسها(*) علم النحو ، وأنجبت من يجوز أن يكون أعظم النُّحاة جميعاً ممن نعرف وهو پانينى ؛ وكانت دراسات پانينى ، وپاتانجالى (حوالى ١٥٠ م) وبهارْترِيهارى (حوالى ٦٥٠) هى الأسس التى قام عليها علم اللغات ؛

(*) ولقد حدث للبابليين مثل هذا ، راجع الجزء الخاص ببابل من هذه السلسلة .

كما أن هذا العلم الشائق الذى يبحث فى ولادة الألفاظ اللغوية ، مدين بكل حياته تقريباً فى العصور الحديثة لإعادة كشف الغطاء عن السنسكريتية .

ولم تكن الكتابة — كما رأينا — شائعة فى الهند الڤيدية ، فحوالى القرن الخامس قبل الميلاد ، اقتبست الكتابة الخاروسثية من أصول سامية ، وبدأنا نسمع عن كاتبين فى أدب الملاحم والأدب البوذى[٣] ؛ وكانت أوراق النخيل ولحاء الشجر يستخدمان أداة للكتابة ، كما كان القلم شبيهاً بمسمار من حديد ؛ وكانوا يدبغون لحاء الشجر دبغاً يجعله أصلب ديباجة ، ثم يحفرون عليه الأحرف بالقلم ، ويلطخون اللحاء بالحبر ، فيبقى فى فجوات الحروف المحفورة ثم تمحى بقيته[٤] . ولما جاء المسلمون أدخلوا معهم الورق (حوالى ١٠٠٠ ميلادية) لكن الورق لم يحل محل اللحاء تماماً إلا فى القرن السابع عشر ، وكانوا يُنْفِذون خيطاً سميكاً فى صفحات اللحاء لتربطها معاً على الترتيب المطلوب ، على أن تجمع الكتب المكونة من أمثال هذه الصفحات فى مكتبات أطلق الهنود عليها اسم « خزائن إلهة الكلام » ، وقد بقيت لنا مجموعات ضخمة من هذا الأدب الخشبي على الرغم مما تعاورها من تدميرات الزمن والحروب[*] .

(*) ليس هناك أثر للطباعة قبل القرن التاسع عشر — وقد يكون ذلك راجعاً — كما هى الحال أيضاً فى الصين وقد يرجع ذلك إلى أن تكاليف الحروف المفككة بحيث تلائم أنواع الكتابة الأهلية أكثر نفقة مما يحتمل أو قد يكون ذلك راجعاً إلى أنهم نظروا إلى الطباعة على أنها سليل مبتذل يخالف فن الخط ، وكان الإنجليز هم الذين جاءوا إلى الهنود بالصحف والكتب المطبوعة ، لكن الهنود أدخلوا تحسينات على ما تعلموه من الإنجليز فى هذا الصدد ، واليوم ترى فى الهند ١٥١٧ جريدة و ٣٦٢٧ مجلة ، وأكثر من ١٧٠٠٠ كتاب جديد تنشر فى المتوسط كل عام(٥) .

الفصل الثانى

التعليم

المدارس – الطرق – الجامعات – التعليم الإسلامى – إمبراطور يتحكم فى التعليم

لبثت الكتابة ضئيلة القدر جداً فى التعليم الهندى حتى القرن التاسع عشر ؛ ويجوز أن يكون مرجع ذلك إلى أن الكهنة لم يكن فى صالحهم أن يجعلوا النصوص المقدسة أو الإسكولائية سراً مكشوفاً للجميع(٦) ؛ أما التعليم فقد كان له نظام قائم تراه فى تاريخهم مهما أوغلت فى ماضيه(٧)، وكان يتولاه رجال الدين ويفسحون مجاله فى أول الأمر لأبناء البراهمة وحدهم ، ثم أخذوا على مرّ الزمن يوسّعون من نطاقه بحيث يشمل طبقة بعد طبقة ، حتى نراه اليوم لا يستثنى من الناس أحداً فيما عدا طبقة المنبوذين ، ولكل قرية هندية معلمها يُنْفَق عليه من الرصيد العام ، وكان فى البنغال وحدها – قبل مجىء البريطانيين – حوالى ثمانين ألفاً من المدارس الأهلية – مدرسة لكل أربعمائة نفس من السكان(٨) . وربما كانت نسبة التعليم فى ظل « أشوكا » أعلى منها اليوم فى الهند(٩) .

كان الأطفال يذهبون إلى مدرسة القرية من سبتمبر إلى فبراير ، ويدخلونها فى سن الخامسة ليتمّوها فى سن الثامنة(١٠) وكان التعليم ذا صبغة دينية غالبة ، كائناً ما كان موضوع الدراسة ، وكانت الطريقة المألوفة هى الحفظ عن ظهر قلب ، ولم يكن لأحد مفرّ من حفظ نصوص الفيدات ؛ ويشتمل منهج التعليم على القراءة والكتابة والحساب ، لكنها لم تكن الهدف الأساسى للتعليم ، وكان الخلق أجدر عندهم بالاعتبار من الذكاء ، والنظام هو جوهر التعليم فى المدارس ، نعم إننا لا نسمع فى تاريخهم شيئاً عن ضرب التلاميذ أو ما شابه ذلك من صارم الوسائل التأديبية ، لكننا نجد أكثر اهتمامهم منصباً قبل كل

شيء على تكوين عادات السلوك في الحياة بحيث تكون سليمة من المآخذ والشوائب[١١] ، وفي سن الثامنة ينتقل التلميذ إلى « شيخ » يتولاه بعناية أكثر مراعاة للقواعد ، و« الشيخ » هو معلم خاص أو رائد يعيش معه التلميذ ، ويحسن أن يظل في صحبته تلك حتى سن العشرين ، وكان يطلب إلى التلميذ أن يؤدي له بعض الخدمات ، منها أحياناً ما كان حقيراً ؛ كما يطالب بالتزام العفة والتواضع والنظافة والامتناع عن أكل اللحم في وجباته[١٢] ، وقوام التعليم « الشاسترات الخمس » أي العلوم الخمسة وهي : النحو ، والفنون والصناعات ، والطب ، والمنطق ، والفلسفة ؛ وبعدئذ يطلق في الحياة مزوداً بنصح حكيم هو أن التعليم يأتي ربعه فقط من المعلم ، وربعه من الدراسة الخاصة ، وربعه من الزملاء ، وربعه من الحياة[١٣] .

وللطالب في نحو السادسة عشرة أن ينتقل من « شيخ » إلى إحدى الجامعات الكبرى التي كانت مفخرة الهند القديمة والوسيطة ؛ بنارس وتاكسيلا وڤدارېها وأوچانتا ويوچين ونالاندا ؛ وكانت جامعة بنارس حصناً حصيناً للتعاليم البرهمية الأصيلة في أيام بوذا ، كما لا تزال كذلك إلى يومنا هذا ، وكانت جامعة تاكسيلا في عهد غزوة الإسكندر معروفة في آسيا كلها على أنها مقر الزعامة في البحث العلمي في الهند ، وأشهر ما اشتهرت به مدرسة الطب فيها ؛ واحتلت جامعة « يوجين » مكانة عالية في أسماع الناس بما فيها من علماء الفلك ، كما اشتهرت جامعة أچانتا بتعليم الفنون ؛ وإن واجهة أحد المباني المخربة في أچانتا لتدل بعض الدلالة على فخامة هذه الجامعات القديمة[١٤] وأنشئت جامعة « نالاندا » — وهي أشهر الجامعات بالمعاهد البوذية العالية — بعد موت منشئ العقيدة البوذية بزمن قصير وخصصت لها الدولة دخل مائة قرية لينفق عليها منه ، وكان بها عشرة آلاف طالب ، ومائة قاعة للمحاضرات ومكتبات ضخمة ، وست بناءات كبيرة للسكنى ، وارتفاعها أربعة طوابق

يقول يوانج شوانج أن مراصدها «كانت تنبهم معالمها فى ضباب الصباح ، وتعلو غرفاتها العليا على السحاب »[١٥] ، ولقد أحبَّ هذا الحاج الصينى الكهل رهبان « نالاند » العلماء وأحراشها الظليلة حباً جعله يقيم هناك خمسة أعوام ؛ وهو يروى لنا أن الكثرة الغالبة من أولئك الذين أرادوا الدخول فى حلقات المناقشة من النزلاء الأجانب « فى نالاندا » كانت تنسحب أمام ما تلاقيه من صعوبة المشكلات ؛ وكان يسمح بالدخول لأولئك الذين تعمقوا العلوم القديمة والحديثة ، لكن لم ينجح من كل عشرة أكثر من اثنين أو ثلاثة »[١٦] .

وكان الطلاب الذين يساعدهم الحظ فى الدخول يتعلمون مجاناً بما فى ذلك أيضاً المسكن والغذاء ، لكنهم لقاء ذلك كانوا يخضعون لنظام أوشك أن يكون كنظام الأديرة ، ولم يكن الطالب يسمح له بالتحدث إلى امرأة ، أو برؤية امرأة بل إن مجرد الرغبة فى النظر إلى امرأة كان يعد عندهم خطيئة كبرى على نحو ما جاء فى العهد الجديد من قول هو أشد ما فيه من أقوال ؛ وإذا اقترف طالب إثماً جنسياً ، كان عليه أن يلبس جلد حمار مدة عام كامل ، على أن يظل الذيل مرفوعاً إلى أعلا ، وأن يجوب الآثم الطرقات ، يطلب الصدقات ويعلن عن خطيئته ؛ وكان الطلبة جميعاً يطالبون كل صباح بالاستحمام فى أحواض السباحة العشرة الكبرى التابعة للجامعة ؛ ومدة الدراسة اثنا عشر عاماً ، ولو أن بعض الطلبة كان يقيم بالجامعة ثلاثين عاماً ، وبعضهم يقيم بها حتى الممات[١٧] .

وجاء المسلمون فهدموا الأديرة (فى شمال الهند) كلها تقريباً . بوذيها وبرهميها على السواء ، وأحرقت جامعة « نالاندا » إحراقاً أتى عليها سنة ١١٩٧ وقتل كل رهبانها ، وإنه ليستحيل علينا أبد الدهر أن نقدر ما كان فى حياة الهند القديمة من خصوبة مسترشدين بما أتى عليه هؤلاء المسلمون المتعصبون ؛ ومع ذلك فلم يكن هؤلاء المخربون من الهمج بل كان لهم ذوق فى الجمال كما كان لهم براعة تشبه العصر الحديث فى استخدام التقوى لتحقيق ما يشاءون من

نهب وسلب ، فلما اعتلى المغول عرش الحكم ، جاءوا معهم بمستوى عال — ولو أنه ضيق الأفق — من الثقافة ، فقد أحبوا الأدب حبهم للسيف ، وعرفوا كيف يزجون حصاراً ظافراً بقصائد الشعر ؛ وكان التعليم عند المسلمين فردياً فى أغلبه فيستخدم أغنياء الآباء لأبنائهم المعلمين الخواص ؛ وكانت نظرتهم إلى التعليم نظرة أرستقراطية تجعله شيئاً للزينة — وقليلا ما اتخذوا التعليم وسيلة لغاية — يزدان به رجل الأعمال أو صاحب السلطان ، كما تجعله عنصراً من عناصر الثورة والخطر العام إذا ما لقّـن لرجل قضى عليه بالفقر وضعة المنزلة ؛ ويمكننا أن نتبين طرائق المعلمين من خطاب هو من رسائل التاريخ العظمى — وهو ما أجاب به أورنجزيب — وهو ملك — على معلمه السابق ، وقد طلب إليه ذلك المعلم أن يخلع عليه منصباً وراتباً :

« ماذا تريد منى أيها المعلم ؟ أيمكن فى حدود العقل أن تطلب منى أن أجعلك أحد كبراء الأمراء فى حاشيتى ؟ دعنى أقلها لك قولة صريحة ، لو أنك علمتنى كما كان ينبغى لك أن تفعل ، لما كان ثمت أعدل من مثل هذا الطلب ؛ لأنى أعتقد بأن الناشئ الذى أحسنت تربيته وتعليمه ، مدين لأستاذه على الأقل بمقدار ما هو مدين لأبيه ؛ ولكن أين عساى أن أجد مثل هذا التعليم الجيد مما لقنتنى ، فقد علمتنى أولا أن الفرنجة جميعاً (هكذا يسمون الأوروبيين فيما يظهر) لم يكونوا إلا جزيرة صغيرة ، الله أعلم بضآلة قدرها ، وأن ملك البرتغال هو أعظم ملوكها ثم يتلوه ملك هولندة ، فملك انجلترة ، أما عن الملوك الآخرين كملك فرنسا وملك الأندلس ، فقد صورتهم لى مثل صغار الراجات عندنا ، قائلا لى إن ملوك الهندستان يبزونهم جميعاً ، وأنهم (ملوك الهندستان) . . . هم الأعلون بين الملوك وهم غزاة العالم وحاكموه ؛ وأن ملوك فارس وأزبك وكشغر والتتر وكاثى وپيجو والصين وماشينا يرتعشون خوفاً عند ذكر أسماء ملوك الهندستان ؛ ألا ما أجمل ذلك من علم بأقطار العالمين ! لقد كان أوجب عليك أن تعلمنى علماً دقيقاً بهذه الدول كلها ، بحيث أميز

بعضها من بعض ، وأفهم جيد الفهم ما هى عليه من قوة وأساليب حرب وعادات وديانات وحكومات ومصالح ؛ وكان أوجب عليك أن تطلعنى على صحيح التاريخ حتى أعلم نشأة تلك الدول وتقدمها وانهيارها ، ومن ثم كنت أعلم كيف وبأى سبب من الأحداث والأخطاء حدثت تلك التطورات الكبرى والثورات العظمى فى الإمبراطوريات والممالك ؛ لقد كدت لا أعلم منك أسماء أجدادى ، بناة هذه الإمبراطورية الأعلام ، بَلْهَ أن تعلّمنى تاريخ حياتهم وما صنعوه حتى تم لهم مثل هذا الفتح العظيم ؛ كنت منكباً على تعليمى اللغة العربية قراءة وكتابة ؛ والحق أنى شاكر لك ما سببته لى من مضيعة لوقتى فى لغة تتطلب عشرة أعوام أو اثنى عشر عاماً لكى يجيدها الطالب ، كأنما ابن الملك يرى شرفاً له أن يكون عالماً نحوياً أو متضلعاً فى القانون وأن يتعلم لغات غير لغات جيرانه ، مع أنه يستطيع أن يحيا بغيرها خير حياة ، ذلك الذى يحرص على وقته الثمين لكثير من مهام الأمور ، وهذه الأمور هى التى كان ينبغى أن يتعلمها ؛ ودع عنك ابن الملك ، وقل لى أين تلك الروح التى تستعبد نفسها — بغير شيء من النفور ، بل بغير شيء من الشعور بالمهانة — فى دراسة كئيبة جافة طويلة مملة ، مثل هذه الدراسة لألفاظ اللغة »[١٨]

ويقول « بِرْنِيير » المعاصر : « هكذا كان أورنجزيب يمقت التحذلق فى التعليم الذى كان يصطنعه معلموه ، وبعض الدلائل فى بلاطه تدل على أنه ... أضاف إلى قوله ذاك قولا آخر(*) وهو :

« ألا تعلم أن الطفولة إذا أُحْكِيمَ الإشراف عليها ، وهى كما نعلم حالة مصحوبة عادة بالذاكرة الجيدة ، فى مستطاعها أن تتلقى آلاف المبادئ السليمة

(*) لا نستطيع الجزم كم من العبارة المقتبسة الآتية (بل قد لا نستطيع ذلك أيضاً بالنسبة للعبارة السالفة) من كلام « بيرنيير » ، وكم منها من كلام أورنجزيب ، وكل ما نعلمه عنها هو أن فيها علامات تدل على أنها نسخة وليست أصلا .

والتعاليم بحيث تنقش فيها نقشاً عميقاً ما بقى الإنسان حياً ، وتحفز عقل الإنسان دائماً إلى جليل الأعمال ؟ أليس يمكن تعلم القانون والصلاة والعلوم بلغتنا القومية كما نتعلمها بالعربية ؟ لقد أنبأت أبى « شاه جهان » أنك ستعلمنى الفلسفة نعم إنى أذكر جيداً أنك لبثت أعواماً طوالا تسلينى بمشكلات فارغة عن أشياء لا ترضى العقل فى شىء على الإطلاق ، وليست هى بذات نفع فى المجتمع الإنسانى ، وهى أفكار خاوية ومجرد سبحات فى الخيال ، ليس فيها ما يميزها سوى أنها شديدة الصعوبة على الفهم ، شديدة السهولة فى النسيان ... إنى لا أزال أذكر أنك بعد أن أمتعتنى — ولست أذكر كم طال أمد تلك المتعة — بفلسفتك الدقيقة ، كان كل ما وعيته منها طائفة كبيرة من ألفاظ حوشية معقدة تصلح لإيقاع الربكة والحيرة والملل فى أحسن العقول ؛ ولعلها لم توجد إلا لتستر غرور أمثالك من الرجال وجهلهم ، هؤلاء الذين يحاولون إيهامنا بأنهم يعلمون كل شىء وأن وراء هذه الألفاظ الغامضة المبهمة تختفى أسرار عظيمة لا يستطيع فهمها سواهم ، فلو أنك أنضجتنى بتلك الفلسفة التى تهىء العقل للاستدلال المنطقى ، وتعده شيئاً فشيئاً ، الإعداد الذى يجعله لا يرضى بشىء إلا الحجج القوية ؛ لو أنك زودتنى بتلك المبادئ السامية والمذاهب الرفيعة التى تعلو بالروح على نكبات الزمن وتركزها فى حالة نفسية لا يزعزعها شىء ولا يثيرها مثير ، وتجنبها الغرور بالنجاح فى الحياة والانهيار أمام المحن ؛ أو أنك حرصت على أن تمدنى بمعرفة أنفسنا ومعرفة المبادئ الأولى للأشياء ، وساعدتنى على تكوين فكرة طيبة فى عقلى عن عظمة الكون ، وعما فيه من نظام عجيب وحركة فى أجزائه ؛ أقول لو أنك غرزت فى نفسى هذا الضرب من الفلسفة ، لرأيت نفسى مديناً لك أكثر مما كان الإسكندر مديناً لأرسطو كثرة لا تدع مجالا للمقارنة بين الحالتين ، ولأيقنت أن من واجبى أن أعوضك على نحو يختلف عما جزاه هو به ، ألم يكن واجباً عليك — بدل رياائك لى — أن تعلمنى شيئاً

عن ذلك الموضوع البالغ الأهمية للملك ، ألا وهو الواجبات المتبادلة بين الملك وشعبه ، ماذا يجب على الملك إزاء الرعية ، وماذا يجب على الرعية إزاء الملك ؟ ألم يكن ينبغى عليك أن تذكر أننى لا بد يوماً مضطر إلى استخدام السيف فى نزاعى مع إخوتى على حياتى وتاجى ؟ ... هل عنيت قط بأن تعلمنى كيف أحاصر مدينة أو أن أُجَيِّش جيشاً ؟ إننى مدين بهذه الأشياء لغيرك لا لك ، اذهب وعُدْ إلى القرية التى منها أتيت ، ولا تدع أحداً يَعْلَم من أنت ، ولا ماذا صار من أمرك »(١٩) .

الفصل الثالث

الملاحم

« الماهابهاراتا » – قصتها – قالبها – « البهاجافاد – جيتا » – ميتافيزيقا الحرب – ثمن الحرية ؛ « الرامايانا » – ترنيمة الغابة – اغتصاب سيتا – الملاحم الهندية والملاحم اليونانية

لم تكن المدارس والجامعات إلا جزءاً من النظام التعليمى فى الهند : فلما كانت الكتابة أقل قيمة هناك منها فى سائر المدنيات ، وكان التعلم الشفوى هو وسيلة الاحتفاظ بتاريخ الأمة وشعرها ، ووسيلة نشرها فى النفوس ، فقد نشرت الرواية الشفوية العلنية بين الناس أنفس ما فى تراثهم الثقافى من أجزاء ؛ فكما قام رواة مجهولون بين اليونان بنقل الإلياذة والأوذيسية ، وتوسيعهما على مرّ الأجيال ، كذلك فعل الرواة فى الهند بنقل الملاحم من جيل إلى جيل ، ومن بلاط السلطان إلى عامة الشعب ، تلك الملاحم التى ركز فيها البراهمة أساطيرهم الشعبية ؛

وفى رأى عالم هندى أن « الماهابهاراتا » هى « أعظم آية من آيات الخيال التى أنتجتها آسيا »(٢٠) وقال عنها سير تشارلز إليَت إنها : « قصيدة أعظم من الإلياذة »(٢١) ولا ارتياب فى صدق هذا الحكم الأخير بمعنى من معانيه ؛ بدأت الماهابهاراتا (حوالى سنة ٥٠٠ قبل الميلاد) قصيدة قصصية قصيرة ، لا يتجاوز طولها حداً معقولا ، ثم أخـذت تضيف إلى نفسها فى كل قرن من القرون المتعاقبة حكايات ومقطوعات ، وامتصت فى جسمها قصيدة « بهاجافادجيتا » كما ضمت بعض أجزاء من قصة راما ، حتى بلغ طولها فى نهاية الأمر ١٠٧,٠٠٠ زوج من أبيات الشعر الثمانية المقاطع – أى ما يساوى الإلياذة والأوذيسية مجتمعتين سبع مرات ، واسم مؤلفها أسطورى ، إذ ينسبها الرواة

لمن يسمونه « ڤياسا » وهى كلمة معناها « المنظم »(٢٢) فقد كتبها مائة شاعر ، وصاغها ألف منشد ، ثم جاء البراهمة فى عهد ملوك جوپتا (حوالى ٤٠٠ ميلادية) فصبوا أفكارهم الدينية والخلقية فى هذا المؤلف الذى بدأ على أيدى أفراد طبقة الكشاترية ، وبهذا خلعوا على القصيدة تلك الصورة الجبارة التى نراها عليها اليوم :

لم يكن موضوع القصيدة الأساسى مقصوداً به الإرشاد الدينى بمعنى الكلمة الدقيق ، لأنها تقص قصة عنف ومقامرة وحروب ، فيقدم الجزء الأول من القصيدة « شاكونتالا » الجميلة (التى أريد لها أن تكون بطلة فى أشهر مسرحية هندية) وابنها القوى « بهارثا » ؛ الذى من أصلابه جاءت قبائل « بهاراتا العظيم » (أى الماهابهاراتا) وقبائل كورو وپانداڤا التى تتألف من حروبهما الدموية سلسلة الحكاية ولو أنه كثيراً ما تخرج الحكاية عن موضوعها لتعرج على موضوعات أخرى ؛ فالملك « يوذسشيرا » — ملك الپنداڤيين — يقامر بثروته حتى تضيع كلها ، ثم بجيشه وبمملكته وبإخوته وأخيراً بزوجته « دراوپادى » وكان فى هذه المقامرة يلاعب عدواً له من قبيلة كورو ، كان يلعب بزهرات مغشوشة ، وتم الاتفاق على أن يسترد الپانداڤيون مملكتهم بعد اثنى عشر عاماً يتحملون فيها النفى من أرض وطنهم وتمضى الاثنا عشر عاماً ، ويطالب الپانداڤيون أعداءهم الكوريين برد أرضهم ، ولكن لا جواب ، فتعلن الحرب بين الفريقين ، ويضيف كل فريق إلى نفسه حلفاء حتى تشتبك الهند الشمالية كلها تقريباً فى القتال(*) وتظل الحرب ناشبة ثمانية عشر يوماً ، وتملأ من الملحمة خمسة أجزاء ، وفيها يلاقى الكوريون جميعاً مناياهم ، كما يقتل معظم الپنداڤيين فالبطل « بهيشما » وحده يقتل مائة ألف رجل فى عشرة أيام ، ويروى لنا الشاعر الإحصائى أن عدد من سقط فى القتال قد بلغ عدة مئات من ملايين الرجال(٢٣) ؛ وتسمع « جانذارى » —

(*) تدل إشارات فى الڤيدا إلى بعض شخصيات الماهابهاراتا ، على أن حرباً حقيقية عنيفة بين القبائل وقعت فى الألف الثانى من السنين قبل الميلاد .

الملكة زوجة ملك كورو الأعمى واسمه «ذريتا راشترا» – تسمعها وسط هذا المشهد الدامى المترع بمناظر الموت، تصرخ جازعة عندما تبصر العقبان محومة فى لهفة الشره فوق جثة ابنها الأمير «دريوذان»:

ملكة طاهرة وامرأة طاهرة، فاضلة أبداً خيِّرة أبداً.

هى «جانذارا» التى وقفت وسط الميدان شامخة فى حزنها العميق
والميدان ملىء بالجماجم، وجدائل الشعر انعقدت عليها الدماء، وقد
اسود وجهه بأنهار من دم متجمد؛
والميدان الأحمر ملىء بأطراف من لا يحصيهم العد من المقاتلين...
وعواء أبناء آوى الطويل المديد يرن فوق منبطح الأشلاء
والعقاب والغراب الأسحم يرفرفان أجنحة كريهة سوداء
وسباع الطير تملأ السماء طاعمة من دماء المحاربين
وجماعات الوحش البغيضة تمزق الأجساد الملقاة شلوا شلوا

سيق الملك الكهل فى هذه الساحة، ساحة الأشلاء والموت
ونساء كورو بخطوات مرتعشة خطون وسط أكداس القتلى
فلوت فى أرجاء المكان صرخات عالية من جزع
عند ما رأين بين القتلى أبناءهن وآباءهن وإخوتهن وأزواجهن
عند ما رأين ذئاب الغابة تتطعم بما هيأ لها القدر عن فرائس
عند ما رأين جوابات الليل السود ساعيات فى ضوء النهار
ورنت أرجاء الميدان المخيف بصرخات الألم وولولة الجزع.
فخارت منهن الأقدام الضعيفة، وسقطن على الأرض
وفقد أولئك الراثيات كل حس وكل حياة، إذ هن فى إغماءه من
حزن مشترك.

ألا إن الإغماءة الشبيهة بالموت ، التى تعقب الحزن ، فيها لحظة قصيرة من راحة للمحزون »

ثم انبعثت من صدر « جانذارى » آهة عميقة من قلب مكروب ونظرت إلى بناتها المحزونات ، وخاطبت كرشنا قائلة :

« انظرى إلى بناتى اللاتى ليس لهن عزاء ، انظرى إليهن وهن ملكات أرامل لبيت كورو .

انظرى إليهن باكيات على أعزائهن الراحلين ، كما تبكى إناث النسور ما فقدت من نسور

انظرى كيف يثير فى قلوبهن حب المرأة كل قسمة من هاتيك القسمات البارذة الذاوية

انظرى كيف يتجنبن بخطوات قلقة وسط أجساد المقاتلين وقد أخمدها الموت

وكيف تضم الأمهات قتلى أبنائهن إذ هم فى نومهم لا يشعرون

وكيف تنثنى الأرامل على أزواجهن فيبكين فى حزن لا ينقطع

هكذا جاهدت الملكة « جانذارى » لتبلغ « كرشنا » حزين أفكارها ؛

وعندئذ — واحسرتاه — وقع بصرها الحائر على ابنها « دريوذان » فأكل صدرها غم مفاجىء ، وكأنما زاغت حواسها عن مقاصدها كأنها شجرة هزتها العاصفة ، فسقطت لا تحس الأرض التى سقطت عليها ؛

ثم صحت فى أساها من جديد ، وأرسلت بصرها من جديد إلى حيث رقد ابنها مخضباً بدمائه يلتحف السماء

وضمت عزيزها دريوذان ، ضمته قريباً من صدرها
وإذ هي تضم جثمانه الهامد اهتز صدرها بنهنهة البكاء
وانهمرت دموعها كأنها مطر الصيف ، فغسلت بها رأسه النبيل
الذى لم يزل مزداناً بأكاليله ، لم يزل تكلله أزاهير المشكا ناصعة حمراء
« لقد قال لى ابنى العزيز دريوذان حين ذهب إلى القتال ، قال :
« أماه ادعى لى بالغبطة والنصر إذا ما اعتليتُ عجلة المعمعة »
فأجبت : عزيزى دريوذان : « اللهم — يا بنىّ — اصرف عنه الأذى
ألا إن النصر آت دائماً فى ذيل الفضيلة »
ثم انصرف بقلبه كله إلى المعركة ، ومحا بشجاعته كلّ خطاياه
وهو الآن يسكن أقطار السماء حيث ينتصر المحارب الأمين
ولست الآن أبكى دريوذان ، فقد حارب أميراً وسقط أميراً
إنما أبكى زوجى الذى هدّه الحزن ، فمن يدرى ماذا هو ملاقيه
من نكبات ؟
« اسمع الصيحة الكريهة يبعثها أبناء آوى وانظر كيف يرقب
الذئاب الفريسة —
ودادت العذارى الفاتنات بما لهن من غناء وجمال أن يحرسنه فى رقدته
اسمع هاتيك العقبان البغيضة المخضبة بمناقيرها بالدماء ، تصفق بأجنحتها
على أجسام الموتى —
العذارى يُلَوِّحْنَ بمراوح الريش حول دريوذان فى مخدعه الملكى
انظر إلى أرملة دريوذان النبيلة ، الأم الفخور بابنها الباسل لاكشمان
إنها فى جلال الملكة شباباً وجمالا ، كأنها قُدّت من ذهب خالص
انتزعوها من أحضان زوجها الحلوة ، ومن ذراعى ابنها يطوّقانها
كُتب عليها أن تقضى حياتها كاسفة حزينة ، رغم شبابها وفتنتها

ألا مزّق اللهم قلبي الصلب المتحجر ، واسحقه بهذا الألم المرير
هل تعيش « جانذارى » لتشهد ابنها وحفيدها النبيلين مقتولين ؟

انظر مرة أخرى إلى أرملة ذريوذان ، كيف تحتضن رأسه الملطخ بدمه الخاثر
انظر كيف تمسك به على سريره فى رفق بيدين رقيقتين رحيمتين
انظر كيف تدير بصرها من زوجها العزيز الراحل إلى ابنها الحبيب
فتخنق عبرات الأم فيها أنّة الأرملة وهى أنّة مريرة .
وإن جسدها لذهبى رقيق كأنه من زهرة اللوتس
أواه يا زهرتى ، أواه يا ابنتى ، يا فخر « بهارات » ، وعز « كورو »
ألا إن صدقتْ كتب الفيدا ، « فذريوذان » الباسل حى فى السماء
ففيم بقاؤنا على هذا الحزن ، لا ننعم بحبه العزيز ؟
إن صدقت آيات « الشاسترا » ، فابنى البطل مقيم فى السماء
ففيم بقاؤنا فى حزن ما دام واجبهما الأرضى قد تأدّى[١٣] .

فالموضوع موضوع حب وحرب ، لكن آلاف الإضافات زيدت عليه فى شتى مواضعه ؛ فالإله « كرشْنا » يوقف مجرى القتل حيناً بقصيدة منه يتحدث فيها عن شرف الحرب « وكرشنا » و « بهشْما » وهو يُحتضر ، يؤجل موته قليلا حتى يدافع عن قوانين الطبقات والميراث والزواج والمنح وطقوس الجنائز ، ويشرح فلسفة كتب « السانخيا » و « يوپانشاد » ويروى طائفة من الأساطير والأحاديث المنقولة والخرافات ، ويأتى درساً مفصّلا على « يودشيرا » فى واجبات الملك ؛ وكذلك ترى أجزاء معفّرة جدباء فى سياق الملحمة تقص شيئاً عن الأنساب وعن جغرافية البلاد وعن اللاهوت والميتافيزيقا ، فتفصل بين ما فى الملحمة من رياض نضرة فيها أدب مسرحىٌّ وحركة ، وفى ملحمة

« الماهابهاراتا » حكايات جامحة الخيال ، وقصص خرافية ، وغرامية ، وتراجم للقديسين ، فيتعاون كل هذا على جعل الملحمة أقل قيمة فى صورتها الفنية ، وأخصب فكراً من الإلياذة أو الأوذيسية ؛ فهذه القصيدة التى كانت فى بادئ أمرها معبرة عن طبقة الكشاترية (المحاربين) من حيث تبجيلها للحركة والنشاط والبطولة والقتال ، قد أصبحت على أيدى البراهمة أداة لتعلم الناس قوانين « مانو » ومبادئ « اليوجا » وقواعد الأخلاق وجمال النرڤانا ؛ وترى « القاعدة الذهبية » معبّراً عنها فى صور كثيرة(*) وتكثر فى القصيدة الحكَم الخلقية ذات الجمال وصدق النظر(**) وفيها قصص جميلة عن الوفاء الروحى (« نالا » و « دامايانتى » و « ساڤترى ») تصوّر للنساء اللائى يستمعن لها ، المثل العليا البرهمية للزوجة الوفية الصابرة .

وفى غضون الرواية عن هذه المعركة الكبرى ، بُثّت قصيدة هى أسمى قصيدة فلسفية يعرفها الشعر العالمى جميعاً ؛ وهى المسماة « بهاجاڤاد — جيتا » ومعناها : (أنشودة المولى) ، وهى بمثابة «العهد الجديد » فى الهند ، يبجلونها بعد كتب الڤيدا نفسها ، ثم يستعملونها لحلف الأيمان فى المحاكم كما يستعمل الإنجيل أو القرآن(٢٨) ؛ ويقرر « ولهلم ڤون همبولت » أنها « أجمل أنشودة فلسفية موجودة فى أى لغة من اللغات المعروفة ، وربما كانت الأنشودة الوحيدة الصادقة فى معناها ... ويجوز أن تكون أعمق وأسمى ما يستطيع العالم كله أن يبديه من آيات »(٢٩) ؛ وقد هبطت إلينا (الجيتا » بغير اسم ناظمها أو تاريخ

(*) مثال ذلك « لا تصنع مع غيرك ما لو صُنع معك ألحق بك الألم »(٢٤) « حق العدو إذا طلب النجدة ، فإن الرجل الخيّر يكون على استعداد لنجدته »(٢٥) « اقهر الغضب بالتذلل ، واغلب الشر بالرحمة ، واعط البخلاء تنتصر عليهم ، وقابل الأكاذيب بالحق تمحها(٢٦) .

(**) مثال ذلك « كما تتلاقى قطعة الخشب بقطعة الخشب فى المحيط العظيم ثم تفترق عنها ، كذلك تتلاقى المخلوقات لتفترق »(٢٧) .

نظمها ، وهى ذلك تشاطر سائر ما للهند من آيات الإبداع فى الجهل بأصحابها ، وعلة ذلك أن الهند لا تعنى بما هو فردى وجزئى ؛ وربما يرجع تاريخها إلى سنة ٤٠٠ قبل الميلاد(٣٠) أو ربما كانت أحدث من ذلك بحيث ترجع إلى سنة ٢٠٠ م(٣١) .

ومشهد القصيدة هو المعركة التى نشبت بين الكوريين والبانداڤيين ؛ والموقف الذى قيلت فيه هو ما أبداه « أرجونا » المحارب الباندافى من رغبة من قتال ذوى قرباه فى صفوف الأعداء قتالا مميتاً ؛ فاسمع «أرجونا » وهو يوجّه الخطاب إلى « المولى كرِشْنا » الذى كان يحارب إلى جواره كأنه إله من آلهة هومر ، لترى كيف يعبر بخطابه عن فلسفة غاندى والمسيح :

« إن الأمر كما أراه هو أن هذا الحشد من ذوى قربانا
قد تجمع هاهنا ليسفك دماً مشتركاً بيننا ؛
ألا إن جسدى ليخور وَهَنَاً ، ولسانى يجف فى فمى ...
ليس هذا من الخير يا « كِشَاف » ، يستحيل أن ينشأ خير
من فريق يفتك كل منهما بالآخر ، انظر ،
إننى أمقت النصر والسيادة ، وأكره الثروة والترف
إن كان كسبهما عن هذا الطريق المحزن ، وا أسفاه ،
أى نصر يسرّ يا « جوفندا » وأى الغنائم النفيسة ينفع ،
وأى سيادة تعوض ، وأى أمد من الحياة نفسها يحلو ،
إن كان شىء من هذا كله قد اشتريناه بمثل هذه الدماء ؟ ...
فإذا ما قتلنا
أقرباءنا وأصدقاءنا حباً فى قوة دنيوية
فيالها من غلطة تنضح شراً ،
إنه لخير فى رأيى ، إذا ما ضرب أهلى ضربتهم ،
أن أواجههم أعزل من السلاح ، وأن أُعَرّى لهم صدرى ،

فيتلقى منهم الرماح والسهام ، ذلك فى رأيى خير من مبادلتهم ضربة بضربة »[٣٢] .

وهاهنا يأخذ « كرِشْنا » – الذى لم تحمله ربوبيته على الحد من نشوته بالمعركة – فى بسط وجهة نظره واثقاً من صحة ما يقول ثقة استمدها من كونه ابن ڤشنو ، وهى أن الكتب المنزلة ، والرأى عند خيرة الراسخين فى العلم ، هو أنه من الخير والعدل أن يقتل الإنسان ذوى قرباه فى حالة الحرب ؛ وأن واجب « أرجونا » هو أن يتبع قواعد طبقته الكشاترية ، وأن يقاتل ويقتل أعداءه بضمير خالص وإرادة طيبة ، لأنه على كل حال لا يقتل إلا الجسد ، وأما الروح فباقية ؛ وهنا تراه يشرح ما جاء فى « سانخيا » عن « پوروشا » التى لا يأتيها العطب ، وما جاء فى « يوپانشاد » عن « أتمان » التى لا تفنى :

« أعلم أن الحياة لا تفنى ، فتظل تبثُّ حياةً فى الكون كله ؛
يستحيل على الحياة فى أى مكان ، وبأية وسيلة ،
أن يصيبها نقص بأى وجه من الوجوه ، ولا أن يصيبها خمود أو تغير
أما هذه الهياكل الجسدية العابرة ، التى تبث فيها الحياة
روحاً لا تموت ولا تنتهى ولا تحدها الحدود –
ففانية ؛ فدعها – أيها الأمير – تَمْضِ ، وامض فى قتالك !
إن من يقول : « انظر ، لقد قتلت إنساناً ! »
وإن من يظن لنفسه : « هاأنذا قد قُتِلْتُ »
فكلا هذين لا يعلم شيئاً ؛ إن الحياة لا تَقْتُل
وإن الحياة لا تُقْتَل ، إن الروح لم تولد قط ، وان تفنى
إن الزمان لم يشهد لحظة خلت من الروح ، إن النهاية والبداية أحلام ،
إن الروح باقية إلى الأبد بغير مولد وبغير موت وبلا تغير

إن الموت لم يمسسها قط ، وإن خيل لنا أن وعاءها الجسدى قد مات »(٣٣)

ويمضى « كرشنا » فى إرشاد « أرجونا » فى الميتافيزيقا ، مازجاً فى تعليمه كتاب « سانخيا » بكتاب « ڤيدانتا » بحيث يحصل منها على مركب فريد يقبله أنصار مذهب « ڤايشناڤيت » ؛ فهو يقول عن الأشياء كلها ، موحداً بين ذاته والكائن الأسمى ، يقول عن الأشياء كلها إنها :

« تتعلق بى

كما تتعلق مجموعة من الخرزات على خيط ؛
أنا من الماء طعمه العذب
وأنا من القمر فضته ومن الشمس ذهبها ؛
أنا موضع العبادة فى الڤيدا ، والهزة التى
تشق أجواز الأثير ، والقوة
التى تكمن فى نطفة الرجل ؛ أنا الرائحة الطيبة الحلوة
التى تعبق من الأرض البليلة ؟ وأنا من النار وهجها الاحمر
وأنا الهواء باعث الحياة ، يتحرك فى كل ما هو متحرك
أنا القدسية فيما هو مقدس من الأرواح ، أنا الجذر
الذى لا يذوى ، والذى انبثق منه كل ما هو كائن ،
أنا حكمة الحكيم ، وذكاء
العليم ، وعظمة العظيم ،
وفخامة الفخيم . . .
إن من ير الأشياء رؤية الحكيم ،
ير أن براهما بما له من كتب وقداسه ،
والبقرة ، والفيل ، والكلب النجس ،

والمنبوذ وهو يلتهم لحم الكلب ، كلها كائن واحد »(٣٤)

هذه قصيدة زاخرة بألوانها المتباينة ومتناقضاتها الميتافيزيقية والخلقية التي تصور أضداد الحياة وتعقيدها، وإنه ليأخذنا شيء من الدهشة أن نرى الإنسان متمسكاً بما يبدو لنا موقفاً أسمى من الوجهة الخلقية ، بينما الإله يدافع عن الحرب والقتل ، معتمداً على أساس متهافت وهو أن الحياة غير قابلة للقتل والفردية وهم لا حقيقة فيه ، ولعل ما اراد المؤلف أن يحققه بقصيدته هو أن ينقذ الروح الهندية من الهمود المميت الذى فرضته العقيدة البوذية ، وأن يوقظها لتحارب من أجل الهند ؛ فهي بمثابة ثورة رجل من الكشاترية أحس أن الدين يوهن أمَّتَه ، وارتأى في زهو أن هنالك أشياء كثيرة أنفس من السلام ؛ وقبل كل شيء كانت هذه القصيدة درساً او حفظته الهند لجاز أن يصون لها حريتها .

وأما ثانية الملاحم الهندية فهي أشهر الأسفار الهندية وأحبها إلى النفوس(٣٥) وهي أقرب إلى أفهام الغربيين من « الماهابهاراتا » ؛ وأعني بها « رامايانا » ، وهي أقصر من زميلتها الأولى ، إذ لا يزيد طولها على ألف صفحة قوام الصفحة منها ثمانية وأربعون سطراً ؛ وعلى الرغم من أنها كذلك أخذت تزداد بالإضافات من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الثاني بعد الميلاد ، فان تلك الإضافات فيها أقل عدداً مما في زميلتها ، ولا تهوش الموضوع الأصلي كثيراً ، ويعزو الرواة هذه القصيدة إلى رجل يسمى « ڤالميكى » ، وهو كنظيره المؤلف المزعوم للملحمة الأخرى الأكبر منها ، يظهر في الحكاية شخصية من شخصياتها ولكن الأرجح أن القصيدة من إنشاء عدد كبير من المنشدين العابرين ، أمثال أولئك الذين لا يزالون ينشدون هاتين الملحمتين ، وقد يظلون يتابعون إنشادهما تسعين ليلة متعاقبة ، على مستمعين مأخوذين بما فيها من سحر(٣٦) .

وكما أن « الماهابهاراتا » تشبه « الإلياذة » في كونها قصة حرب عظيمة

أنشبتها الآلهة والناس ، وكان بعض سببها استلاب أمة لامرأة جميلة من أمة أخرى ؛ فكذلك تشبه « رامايانا » « الأوذيسية » وتقص عما لاقاه أحد الأبطال من صعاب وأسفار ، وعن انتظار زوجته صابرة حتى يعود إليها فيلتئم شملهما من جديد(٣٧)، وترى فى فاتحة الملحمة صورة لعصر ذهبى ، كان فيه « دازا — راذا » يحكم مملكته « كوسالا » (وهى ما يسمى الآن أوذ) من عاصمته « أيوذيا » :

مزادناً بما تزدان به الملوك من كرامة وبسالة ، وزاخراً بترانيم الفيدا المقدسة

أخذ « دازا — راذا » يحكم مُلكه فى أيام الماضى السعيد ...
إذ عاش الشعب التقىُّ مسالما ، كثير المال رفيعَ المقام(٣٨)
لا يأكل الحسدُ قلوبهم ، ولا يعرفون الكذب فيما ينطقون ؛
فالآباء بأسراتهم السعيدة يملكون ما لديهم من ماشية وغلة وذهب
ولم يكن للفقر المدقع والمجاعة فى « أيوذيا » مُقام .

وكان على مقربة من تلك البلاد مملكة أخرى سعيدة ، هى « ڤيديها » التى كان يحكمها الملك « چاناك » ، وقد كان هذا الملك « يسوق المحراث ويحرث الأرض » بنفسه ، فهو فى ذلك شبيه ببطل يسمى « سِنْسِنَاتَس » ؛ وحدث ذات يوم أنه لم يكد يلمس المحراث بيده ، حتى انبثقت من مجرى المحراث فى الأرض ابنة جميلة ، هى « سيتا » ، وما أسرع ما حان حين زواجها ، فعقد « چاناك » مباراة بين خطّابها ، فمن استطاع منهم أن يقوّم اعوجاج قوس « چاناك » الذى يقاتل به ، كانت العروس نصيبه ؛ وجاء إلى المباراة أكبر أبناء « دازا — راذا » وهو « راما » : « صدره كصدر الليث ، وذراعاه قويتان ، وعيناه ذهبيتان ، مهيب كفيل الغابة ، وقد عقد على ناصيته من شعره تاجاً »(٣٩) ولم يستطع أن يلوى القوس إلا « راما » فقدم إليه « چاناك » ابنته بالصيغة المعروفة فى مراسم الزواج فى الهند :

هذه سيتا ابنة چاناك وهى أعز عليه من الحياة
فلتقاسمك منذ الآن فضيلتك ، ولتكن أيها الأمير زوجتك الوفية
هى لك فى كل بلد ، تشاركك عزاً وبؤساً
فأعزّها فى سرّائك وضرائك ، واقبض على يدها بيدك
والزوجة الوفية لمولاها كالظل يتبع الجسد
وابنتى سيتا — زين النساء — تابعتك فى الموت والحياة(٤٠)

وهكذا يعود « راما » إلى بلده « أيوذيا » بعروسه الأميرة — : « جبين من عاج ، وشفة من المرجان ، وأسنان تسطع بلمعة اللآلىء » — وقد كسب حُب أهل كوسالا بتقواه ووداعته وسخائه ؛ وما هو إلا أن دخل الشرّ هذه الفردوس حين دخلتْها الزوجة الثانية « لدازا — راذا » وهى « كايكيى » ؛ وقد وعدها « دازا — راذا » أن يجيبها إلى طلبها كائناً مَا كان ؛ فحملتْها الغيرة من الزوجة الأولى التى أنجبت « راما » ولياً للعهد ، أن تطلب من « دازا—راذا » نفى « راما » من المملكة أربعة عشر عاماً ؛ فلم يسع « دازا — راذا » إلا أن يكون عند وعده ، مدفوعاً إلى ذلك بشرف لا يفهم معناه إلا شاعر لم يعرف شيئاً من السياسة ، ونفى ابنه الحبيب ، بقلب كسير ، ويعفو « راما » عن أبيه عفو الكريم ، ويأخذ الأهبة للرحيل إلى الغابة حيث يقيم وحيداً ، لكن « سيتا » تصر على الذهاب معه ، وكلامها فى هذا الموقف تكاد تحفظه عن ظهر قلب كل عروس هندية ، إذ قالت :

« العربة والخيل المطهمة والقصر المذهب ، كلها عبث فى حياة المرأة
فالزوجة الحبيبة المحبة تؤثر على كل ذلك ظِلّ زوجها ...
إن « سيتا » ستهيم فى الغابة ، فذلك عندها أسعدُ مقاماً من قصور أبيها
إنها لن تفكر لحظة فى بيتها أو فى أهلها ، ما دامت ناعمة فى حب زوجها . . .

وستجمع الثمار الحوشية من الغابة اليانعة العبقة

فطعام (يذوقه « راما » هو أحب طعام عند « سيتا »)(٤١)

حتى أخوه « لاكشمان » يستأذن فى الرحيل ليصحب « راما » فيقول :

« ستسلك طريقك المظلم وحيداً مع « سيتا » الوديعة ،

هلا أذنت لأخيك الوفى « لاكشمان » بحمايتها ليلا ونهاراً ،

هلا أذنت « للاكشمان » بقوسه ورمحه أن يجوب الغابات جميعاً

فيُسقط بفأسه أشجارها ، ويبنى لك الدار بيديه ؟ »(٤٢) .

وعند هذا الموضع تصبح الملحمة نشيداً من أنشاد الغابات ، إذ تقص كيف ارتحل « راما » و« سيتا » و « لاكشمان » إلى الغابات ، وكيف سافر معهم عامر « آيوذيا » جميعاً طوال اليوم الأول ، حزناً عليهم ؛ وكيف يتسلل المنفيّون من أصحابهم الودودين خلسة فى ظلمة الليل ، مخلّفين وراءهم كل نفائسهم وثيابهم الفاخرة ، وارتدوا لحاء الشجر ونسيجاً من كلأ ، وأخذوا يشقون لأنفسهم طريقاً فى أشجار الغابة بسيوفهم ، ويقتاتون بثمار الشجر وبندقها

« وطالما التفتت إلى « راما » حليلتـَه ، فى غبطة وتساؤل تزدادان
على مرّ الأيام

تسأل ما اسم هذه الشجرة وهذا الزاحف وتلك الزهرة وهاتيك الثمرة
مما لم تره من قبل . .

والطواويس ترفّ حولهم مرحة ، والقردة تقفز على محنى الغصون . .
كان « راما » يثب فى النهر تظلله أشعة الصبح القرمزية

وأما « سيتا » فكانت تسعى إلى النهر فى رفق كما تسعى السوسنة إلى
الجدول »(٤٣)

ويبنون كوخاً إلى جانب النهر ، ويروضون أنفسهم على حب حياتهم فى

الغابة لكن حدث أن كانت أميرة من الجنوب ، هى « سوريا ـ ناخا » تجوب الغابة فتلتقى « براما » وتغرم به ، وتضيق صدراً بالفضيلة التى يبديها لها ، وتستثير أخاها « راڤان » على المجىء ليختطف « سيتا » ، وينجح أخوها فى خطفها والفرار بها إلى قلعته البعيدة ، ويحاول عبثاً أن يغويها بالضلال ، ولما لم يكن ثمة مستحيل على الآلهة والمؤلفين ، فقد حشد « راما » جيشاً جراراً ، فتح به مملكة « راڤان » وهزمه فى القتال ، وأنقذ « سيتا » وبعدئذ (وكانت أعوام نفيه قد كملت) فر معها قافلا بها إلى بلده « أريوذا . حيث وجد أخاً له آخر وفيًّا ، فتنازل له مسروراً عن عرش كوسالا .

وللملحمة ذيل يرجح أنه أضيف إليها متأخراً ، وفيه يُروى أن « راما » آمن آخر الأمر بأقوال المتشككين الذين لم يصدقوا أن تكون « سيتا » قد أقامت تلك المدة الطويلة كلها فى قصر راڤان بغير أن تقع فى أحضانه آنا بعد آن ؛ وعلى الرغم من أنها اجتازت « محنة النار » لتدل على براءتها ، فقدت بعث بها إلى غابة بعيدة حيث تقيم فى صومعة هناك ، مزوَّدة بالعوبة الوراثة المرة التى تقضى على كل جيل من الناس أن يورِّث خلفه تلك الخطايا والأغلاط التى ورثها هو من شيوخه فى شبابه ؛ وتلتقى « سيتا » فى الغابة بڤالميكى ، وتلد طفلين « لراما » ؛ وتمضى السنون ، ويصبح الولدان مُنْشِدين جوَّالين ، يغنيان أمام « راما » المنكود الملحمة التى أنشأها عليه « ڤالميكى » مستمداً إياها من ذكريات « سيتا » ، فيدرك أن الولدين ابناه ، ويبعث برسالة إلى « سيتا » يرجوها الرجوع ؛ لكن « سيتا » كانت قد تحطم قلبها بما أثير حولها من رِيَب ، فغاصت فى الأرض التى كانت فى بادئ الأمر أمها ؛ ويظل « راما » يحكم أعواماً طوالا فى وحشة وأسى ، وتبلغ « أريوذا » فى عهده الرحيم عصرها الذهبى من جديد ، ذلك الذى ذاقت طعمه فى عهد « دازا ـ راذا » :

يروى شيوخ الحكماء إبان عهد راما السعيد

أن رعيته لم تعرف الموت قبل أوانه ولا الأمراض الفاتكة .

ولم تبك الأرامل حزناً على أزواجهن لأن هؤلاء لم يموتوا عن زوجاتهم
قبل اكتمال العمر

ولم تبك الأمهات هلعاً على الرضع ففقدنهن فى نعومة الأظفار

ولم يحاول اللصوص والغشاشون والخادعون المرِحُون بالكذب سرقة
أو غشاً أو خداعاً

وكل جار أحب جاره التقىّ ، وأحب الشعب مولاه

وآتت الأشجار أكلها كاملة كلما حانت فصولها

ولم تتوان الأرض عاماً عن إخراج غلتها فى غبطة المعترف بالجميل

وأمطرت السماء فى أوان المطر ، ولم تعصف قط بالبلاد عاصفة تأتى
على زرعها

فكان كل واد يانع باسم غنياً بمحصوله غنياً بمرعاه

وأخرج المِنْسَجُ السَّندان صناعتهما ، كما أخرجت الأرض الخصيبة
المحروثة نَبْتَتها

وعاشت الأمة فرحة بعمل أجدادها الأولين(٤٤)

ألا ما أمتعها من قصة ، يستطيع حتى المتشائم فى عصرنا الحديث أن يستمتع بها ، إذ كان من الحكمة بحيث يترك زمام نفسه آنا بعد آن لروعة الخيال ونعمة الغناء ؛ فهذه الأشعار التى ربما كانت أحط قدراً من ملحمتى هومر من الوجهة الأدبية — فى بنائها المنطقى وفخامة اللغة وعمق التصوير ، والصدق فى وصف الأشياء على حقائقها — تمتاز بدقة الشعور ، وبإعلائها من شأن المرأة والرجل إعلاء مثالياً ، وبتصوير الحياة تصويراً قوياً — وهو تصوير واقعى أحياناً ؛ فلئن كان « راما » و « سيتا » أسمى خلقاً من أن يكونا شخصين حقيقيين ، فغيرهما من الأشخاص مثل « دروپادى » و « يوذشثيرا » و « ذريتا — راشترا » و « جاندارى » يكادون يكونون فى قوة الحياة التى تراها

فى « أخيل » و « هيلانة » و « يوليسيز » و « پنلوپ » ؛ ويستطيع الهندى أن يحتج فى حق قائلا إن الأجنبى لا يمكنه قط أن يحكم على هاتين الملحمتين ، بل لا يمكنه قط أن يفهمهما ؛ فهما للهندىّ ليستا مجرد قصتين بل هما فى رأيه بهو من أبهاء الصور ، يشاهد فيه أشخاصاً مثاليين يمكنه أن ينسج فى سلوكه على غزارهم ، هما مستودع تستقر فيه التقاليد ، كما تستقر فلسفة أمته ولاهوتها فيهما — بوجه من الوجوه — كتب مقدسة يقرؤها الهندى على نحو ما يقرأ المسيحى « محاكاة المسيح » أو « تراجم القديسين » ؛ إذ يعتقد الهندى الورع أن « كرِشْنا » و « راما » صورتان مجسدتان للألوهية ، ولا يزال يتوجه إليهما بالصلاة ؛ وهو حين يقرأ أخبارهما فى هاتين الملحمتين ، يشعر بأنه يستمد من قراءته سمواً دينياً ، كما يستمد متعة أدبية وارتفاعاً خلقياً ؛ وهو يؤمن أن قراءته لـ « رامايانا » يطهره من أوزاره جميعاً ويجعله ينجب ولداً (٤٥) ، كما أنه يقبل النتيجة المزهوّة التى تنتهى إليها « الماهابهاراتا » قبولَ الإيمان الساذج ، وهى :

« إذا قرأ المرء « الماهابهاراتا » وآمن بتعاليمها ، تطهر من كل خطاياه ، وصعد إلى السماء بعد موته . . . فالبراهمة بالقياس إلى سائر الناس ، والزبد بالقياس إلى سائر ألوان الطعام . . . والمحيط بالقياس إلى بركة الماء ، والبقرة بالقياس إلى سائر ذوات الأربع — كل ذلك يصور « الماهابهاراتا » بالقياس إلى سائر كتب التاريخ ... إن من يصغى فى انتباه إلى أشعار « الماهابهاراتا » المزدوجة الأبيات ويؤمن بما فيها ، يتمتع بحياة طويلة وسمعة طيبة فى هذه الحياة الدنيا ، كما يتمتع فى الآخرة بمقام أبدى فى السماء »(٤٦) .

الفصل الرابع

المسرحية

الأصول – « عربة الطين » – خصائص المسرحية الهندية –
كاليداسا – قصة « شاكنتالا » – تقدير المسرحية الهندية

المسرحية فى الهند قديمة قدم الڤيدات ، بوجه من الوجوه ، ذلك لأن بذورها الأولى موجودة فى كتب « يوپانشاد » ولا شك أن للمسرحية بداية أقدم من هذه الكتب المقدسة ، بداية أكثر فاعلية من ذلك – وأعنى بها الاحتفالات والمواكب الدينية التي كانت تقام للقرابين وأعياد الطقوس ؛ وكان للمسرحية مصدر ثالث غير هذين ، وهو الرقص – فلم يكن الرقص مجرد وسيلة لإخراج الطاقة المدخرة ، وأبعد من ذلك عن الحقيقة أن نقول إنه كان بديلا للعملية الجنسية ، لكنه كان شعيرة جدية يُقصد بها أن يحاكى ويوحى بالأعمال والحوادث الحيوية بالنسبة للقبيلة ؛ وربما التمسنا مصدراً رابعاً للمسرحية وهو تلاوة شعر الملاحم تلاوة علنية تدبُّ فيها الحياة ؛ فهذه العوامل كلها تعاونت على تكوين المسرح الهندى ، وطبعته بطابع دينى ظل عالقاً به خلال العصر القديم كله(*) من حيث بناء المسرحية ذاتها ، ومصادر موضوعاتها الڤيدية والملحمية ، والمقدمة التى كانت تتلى دائماً قبل البدء فى التمثيل استنزالا للبركة .

وربما كان آخر البواعث التى حفزتهم على إنشاء المسرحية ، هو اتصال الهند باليونان اتصالا جاء نتيجة لغزو الإسكندر ؛ فليس لدينا شاهد يدل على وجود المسرحية قبل « أشوكا » ، كما أنه ليس بين أيدينا إلا دليل مشكوك فى قوته ، على أنها وجدت فى عهده ، وأقدم ما يبقى لنا من المسرحيات الهندية

(*) ونعنى به العصر الذى استخدم فيه الأدب اللغة السنسكريتية أداة للتعبير .

مخطوطات أوراق النخيل التى كُشف عنها حديثاً فى التركستان الصينية ، وبينها ثلاث مسرحيات ، تذكر إحداها أن اسم مؤلفها هو « أشفاغوشا » العالم اللاهوتى فى بلاط «كانِشْكا » ؛ لكن القالب الفنى لهذه المسرحية ، والشبه الذى بين شخصية « المضحك » فيها وبين النمط الذى عرفناه لمثل هذه الشخصية فى المسرح الهندى على مرّ العصور ، قد يدلان على أن المسرحية كانت قائمة بالفعل فى الهند قبل مولد « اشفاغوشا »(٤٧) ، وحدث فى سنة ١٩١٠ أن وجدت فى « ترافانكور » ثلاث عشرة مسرحية سنسكريتية ، تُنْسب فى شيء من الشك إلى « بهازا » (حوالى سنة ٣٥٠ ميلادية) وهو فى الأدب المسرحى سلفٌ ظفر بكثير من التكريم من « كاليداسا » فى مقدمة روايته « مالافيكا » توضيح جيد لنسبية الزمن والصفات ؛ أثبته (أى كاليداسا) فى تلك المقدمة عن غير وعى منه ، فتراه يسأل : « هل يليق بنا أن نهمل مؤلفات رجال مشهورين مثل « بهازا » و « ساوميلا » و « كافيپوتْرا » ؟ هل يمكن للنظارة أن يحسّوا بأقل احترام لما ينشئه شاعر حديث يسمى كاليداسا ؟ »(٤٨) .

وإلى عهد قريب كانت أقدم مسرحية هندية معروفة للباحثين العلميين هى « عربة الطين » ، وفى النص — الذى ليس تصديقه حتما علينا — ذكرٌ لاسم مؤلفها ، وهو رجل مغمور معروف باسم « الملك شودراكا » يوصف بأنه خبير بكتب الفيدا وبالرياضة وترويض الفيلة وفن الحب(٤٩) ومهما يكن من أمر فقد كان خبيراً بالمسرح ، ومسرحيته هذه أمتع ما جاءنا من الهند ، ليس فى ذلك سبيل إلى الشك فهى مزيج — يدل على براعة — من الغناء والفكاهة ، وفيها فقرات رائعة لها ما للشعر من حرارة وخصائص .

ولعل خلاصة موجزة لحوادثها أنفع فى توضيح مميزات المسرجية الهندية من مجلد بأسره يكتب فى شرحها والتعليق عليها ؛ فى الفصل الأول نلتقى بـ « شارو — داتا » الذى كان ذات يوم من الأغنياء ، ثم أفقر لجوده

وسوء حظه ؛ ويلعب صديقه «مايتريا» — وهو برهمي فقدم — دور المضحك في المسرحية ؛ ويطلب « شارو » من « مايتريا » أن يهب الآلهة قرباناً ، لكن البرهمي يرفض الطلب قائلا : « ما غناء القربان للآلهة التي عبدتها ما دمت لم تصنع لك شيئاً ؟ » وفجأة دخلت امرأة هندية شابة ، من أسرة رفيعة ولها ثراء عريض ، دخلت مندفعة في فناء دار « شارو » تلتمس فيه ملاذاً من رجل يتعقبها وإذا بهذا المتعقب أخو الملك ، واسمه « سامزثاناكا » وهو شرير إلى درجة بلغت غاية لم تدع فيه أدنى مجال للخير ، حتى ليتعذر على الإنسان أن يصدق وجود مثل هذا الشر الخالص ، على نحو ما كان « شارو » خيراً خالصاً لا سبيل إلى دخول الشر في نفسه ؛ فيحمي « شارو » الفتاة اللائذة بداره ، ويطرد « سامزثاناكا » الذي يتوعده بالانتقام ، فيزدري منه هذا الوعيد وتطلب الفتاة — واسمها « ڤاسانتا — سينا » — من « شارو » أن يحفظ لها وعاء فيه جواهر كريمة تحت حراسته الآمنة ، خشية أن يسرقه منها الأعداء ، وخشية ألا تجد عذراً تتذرع به للعودة إلى زيادة منقذها ؛ فيجيبها إلى ما طلبت ، ويحفظ لها الوعاء ، ويحرسها حتى يبلغ بها إلى دارها الفخمة .

ويأتي الفصل الثاني بمثابة فاصل هزلي ؛ فهذا مقامر هارب من مقامرين آخرين ، يلوذ بأحد المعابد ، فلما دخل هذان ، تخلص منهما بأن وقف وقفة التمثال كأنه وثن الضريح ، ويقرصه المتعقبان ليريا إن كان حقيقة وثناً من الحجر ، فلا يتحرك ؛ فيتخليان عن البحث ، ويتسليان بلعبة يلعبانها بالزهر (زهر القمار) بجوار المذبح ؛ ويبلغ اللعب من إثارته للنفس مبلغاً تعذر معه على التمثال أن يضبط زمام نفسه ، فوثب من على قاعدته ، واستأذن ليشترك في اللعب ؛ ويهزمه اللاعبان الآخران ، فيجد في ساقيه السريعتين وسيلة للفرار مرة أخرى ، وتنجيه « ڤاسانتا — سينا » التي عرفت رجلا كان فيما مضى خادماً عند « شارو — داتا » .

ونرى في الفصل الثالث « شارو » و « مايتريا » عائدين من حفلة موسيقية

ويسطو على الدار لص فيسرق وعاء الجواهر الكريمة ، فلما كشف « شارو » عن السرقة ، أحس بالعار ، وبعث إلى « ڤاسانتا – سينا » آخر ما يملكه من عقود اللؤلؤ ، عوضاً لها .

ونرى فى الفصل الرابع « شارڤيلاكا » يقدم الوعاء المسروق إلى خادمة « ڤاسانتا – سينا » ابتغاء حُبِّها ؛ فلما عرفت أنه وعاء سيدتها ، ازدرت « شارڤيلاكا » لأنه لص ، فيجيبها فى مرارة نعرفها فى شوبنهاور ، قائلا :

إن المرأة – إذا ما بذلتَ لها المال – ابتسمتْ أو بكتْ
ما أردتَ لها الابتسام أو البكاء ؛ إنها تحمل الرجل
على الثقة فيها ، لكنها هى لا تثق فيه ،
إن النساء متقلبات الأهواء كموج
المحيط ؛ إن حبهن مقبلات هروب
كأنه شعاع من ضوء الشمس الغاربة فوق السحاب ،
لأنهن يرتمين بميل شديد على الرجل
الذى يعطيهن مالا ، وما زلن يعتصرون ماله
اعتصارهن لعصارة النبات المليء ، ثم ينبذونه نبذا

لكن الخادمة تدحض كلامه هذا بعفوها عنه كما تدحضه « ڤاسانتا – سينا » بالإذن لها بالزواج .

وفى فاتحة الفصل الخامس تأتى « ڤاسانتا – سينا » إلى بيت « شارو » لكى تعيد له جواهره ، وتعيد كذلك وعاءها ؛ وبينما هى هناك ، عصفت عاصفة تصفها بالسنسكريتية وصفاً رائعاً (*) ، وتتفضل عليها العاصفة بالزيادة من ثورة غضبها ، إذ اضطرتها بذلك – اضطراراً وجاء وفق ما تشاء وتهوى – أن تبيت ليلتها تحت سقف شارو .

(*) هذه حالة شاذة ، لأن العادة فى المسرحيات الهندية أن تتكلم النساء باللغة البراكريتية ، على أساس أنه لا يليق بسيدة أن تلمّ بلغة ميتة .

ونرى فى الفصل السادس « ڤاسانتا » وهى تغادر بيت « شارو » فى الصباح التالى ، وبدل أن تدخل العربة التى أعدها لها ، أخطأت فدخلت عربة يملكها « سامزثاناكا » الشرير ؛ وفى الفصل السابع حبكة فرعية ليست بذات أثر كبير على موضوع المسرحية ؛ ونرى « ڤاسانتا » فى الفصل الثامن ملقاة — لا فى قصرها كما توقعت — بل فى بيت عدوها ، بل توشك أن تكون فى أحضان ذلك العدو ؛ فلما عاودته بازدراء حبه إياها ، خنقها ودفنها ، ثم ذهب إلى المحكمة واتهم شارو بقتل « ڤاسانتا » بغية الحصول على أحجارها الكريمة .

وفى الفصل التاسع وصف للمحاكمة ، حيث يخون « مايتريا » سيده خيانه غير مقصودة ، وذلك بأن أسقط من جيبه جواهر « ڤاسانتا » ، فحكم على « شارو » بالموت ؛ ونراه فى الفصل العاشر فى طريقه إلى حيث ينفذ فيه الإعدام ، ويلتمس ابنه من الجلادين أن يضعوه مكان أبيه ، لكنهم يرفضون ؛ ثم تظهر « ڤاسانتا » فى اللحظة الأخيرة ، فقد شاهد « شارڤيلاكا » «سامزثاناكا» وهو يدفنها ، فأسرع إلى إخراج جسدها قبل فوات الأوان ، أعادها إلى الحياة ؛ وانقلب الوضع ، فقد أنقذت « ڤاسانتا » « شارو » من الموت ، واتُّهم « شارڤيلاكا » أخا الملك بتهمة القتل ، لكن « شارو » أبى أن يؤيد الاتهام ، فأطلق سراح « سامزثاناكا » وعاش الجميع عيشاً سعيداً(٥٠) .

لما كان الوقت فى الشرق ، حيث يكاد العمل كله يتم أداؤه بأيد بشرية ، أوسع منه فى الغرب ، حيث وسائل توفير الوقت كثيرة جداً كانت المسرحيات الهندية ضِعْفَ المسرحيات الأوروبية فى عصرنا هذا ؛ فيتراوح عدد الفصول من خمسة إلى عشرة ، وكل فصل منها ينقسم فى غير إزعاج للنظارة إلى مناظر بحيث يكون أساس الانقسام خروج شخصية ودخول أخرى ، وليس فى المسرحية الهندية وحدة للمكان ووحدة للزمان ، وليس فيها ما يحد سرحات الخيال ، والمناظر على المسرح قليلة ، لكن الثياب زاهية الألوان ، وأحيانا

يدخلون على المسرح حيوانات حية فتزيد من حركة المسرحية نشاطاً(٥١) وتبثُّ روحاً فيما هو صناعي بما هو طبيعي فترة من الزمن ، ويبدأ التمثيل بمقدمة يناقش فيها أحد الممثلين أو مدير المسرح موضوع الرواية ، والظاهر أن « جيته » أخذ عن « كاليداسا » فكرة المقدمة لرواية « فاوست » ، ثم تختم المقدمة بتقديم أول شخصية من الممثلين ، فيأتي هذا ويخوض في قلب الموضوع والمصادفات لا عدد لها ، وكثيراً ما ترسم العوامل الخارقة للطبيعة خط السير للحوادث ؛ ولا تخلو مسرحية من قصة غرامية ؛ كما لابد لها من «مضحك» ؛ وليس في الأدب المسرحي الهندي مأساة ، إذ لا مندوحة لهم عن اختتام الحوادث بخاتمة سعيدة ، وحتّمٌ في المسرحية أن ينتصر الحب الوفي دائماً ، وأن تكافأ الفضيلة دائماً ، وأقل ما يدعوهم إلى فعل ذلك أن يجيء بمثابة الموازنة مع الواقع ؛ ولا تخلو المسرحية الهندية من المناقشات الفلسفية التي كثيراً جداً ما تعترض مجرى الشعر الهندي ، فالمسرحية مثل الحياة ، لابد أن تُعلِّم بالفعل وحده ، وألا تلجأ أبداً في ذلك إلى مجرد الكلام(*) ، ويتعاقب في سياق المسرحية الشعر الغنائي والنثر ، حسب جلال الموضوع والشخصية والعمل ؛ والسنسكريتية هي لغة الحديث لأفراد الطبقات العالية في الرواية ، والبراكريتية هي لغة النساء والطبقات الدنيا ؛ والفقرات الوصفية في تلك المسرحيات بارعة ، وأما تصوير الشخصيات فضعيف ؛ والممثلون — وفيهم نساء — يجيدون أداء التمثيل ، فلا هم يتسرعون كما هي الحال في الغرب ، ولا هم يسرفون في البطء كما يفعل أهل الشرق الأقصى ؛ وتنتهي الرواية بخاتمة يُتوَجَّه فيها بالدعاء إلى الإله المحبب عند المؤلف أو عند أهل الإقليم المحلي ، ليهيء أسباب السعادة للبلاد .

(*) يقول الناقد المسرحي الهندي العظيم «ذانامجايا» (حوالي ١٠٠٠ ميلادية) وتحيتنا إلى الرجل الساذج ذي الذكاء المحدود الذي يقول إن المسرحيات — التي تبعث الغبطة في النفوس — فائدتها الوحيدة هي اكتساب المعرفة ؛ لأنه بهذا القول قد أشاح بوجهه عما يبعث البهجة في النفس »(٥٢).

وأشهر المسرحيات الهندية هى « شاكونتالا » لـ « كاليداسا » لم يزاحمها فى ذلك مزاحم منذ ترجمها « سيروليم جونز » وامتدحها « جيته » ؛ ومع ذلك فكل ما نعرفه لكاليداسا ثلاث مسرحيات ، مضافاً إليها الأساطير التى أدارتها حول اسمه ذاكرات المعجبين ، والظاهر أن قد كان أحد « الجواهر التسع » — من الشعراء والفنانين والفلاسفة — الذين قرّبهم الملك « فكراماديتيا » إليه (٣٨٠ — ٤١٣ ميلادية) فى عاصمة چوپتا ، وهى « يوچين » .

تقع « شاكونتالا » فى سبعة فصول ، بعضها نثر ، وبعضها شعر ينبض بالحياة ، فبعد مقدمة يدعو فيها مدير المسرح النظارة أن يتأملوا روائع الطبيعة ، تبدأ الرواية بمنظر طريق فى غابة ، حيث يقيم راهب مع ابنة تبنّاها ، تسمى « شاكونتالا » وما هو إلا أن يضطرب سكون المكان بصوت عربة حربية ، يخرج منها راكبها وهو الملك « دشيانتا » فيُغرمُ « بشاكونتالا » فى سرعة نعهدها فى خيال الأدباء ، ويتزوج منها فى الفصل الأول ، لكنه يُستدعى فجأة للعودة إلى عاصمته ؛ فيتركها واعداً إياها أن يعود إليها فى أقرب فرصة ممكنة كما هو مألوف فى مثل هذا الموقف ؛ وينبىء رجل زاهد فتاتنا الحزينة بأن الملك سيظل يذكرها ما دامت محتفظة بالخاتم الذى أعطاه لها ، لكنها تفقد الخاتم وهى تستحم ؛ ولما كانت على وشك أن تكون أماً ، فقد ارتحلت إلى قصر الملك ، لتعلم هناك أن الملك قد نسيها على غرار ما هو معهود فى الرجال الذين تسخو معهم النساء ، وتحاول أن تذكّره بنفسها .

— شاكونتالا : ألا تذكر فى عريشة الياسمين

ذات يوم حين صَبَبْتُ ماء المطر

الذى تجمع فى كأس زهرة اللوتس

فى تجويفة راحتك ؟

— الملك : امضى فى قصتك إنى أسمع .

ـ شاكونتالا : وعندئذ فى تلك اللحظة عينها ، جاء نحونا يعدو طفلى الذى تبنَّيْتَه ، أعنى الغزال الصغير ، جاء بعينيه الطويلتين الناعستين ؛ فقبل أن تطفئ ظمأك .

مددت يدك بالماء لذلك المخلوق الصغير ، قائلا

« اشرب أنت أولا أيها الغزال الوديع »

لكن الغزال لم يشرب من أيد لم يألفها

وأسرعتُ أنا فمددت إليه ماء فى راحتى فشرب

فى ثقة لا يشوبها فزع ، فقلت أنت مبتسما :

« إن كل مخلوق يثق فى بنى جنسه

كلاكما وليد غابة حوشية واحدة

وكلاكما يثق فى زميله ، يعرف أين يجد أمانه »

ـ الملك : ما أحلاك وما ألطفك وما أكذبك ! أمثال هؤلاء النساء يخدعن الحمقى . . .

إنك لتلحظ دهاء الإناث

فى شتى أنواع المخلوقات ، لكنها فى النساء أكثر منها فى غيرهن

إن أنثى الوقوق تترك بيضها للأقدام تفقسها لها

وتطير هى آمنة ظافرة(٥٢)

هكذا لقيت « شاكونتالا » الهون ، وتحطم رجاؤها ، فرفعتها معجزة إلى أجواز الفضاء حيث طارت إلى غابة أخرى فولدت هناك طفلها ، وهو « بهاراتا » العظيم الذى كُتب على أبنائه من بعده أن يخوضوا معارك « الماهابهاراتا » وفى ذلك الحين ، وجد سمَّاكٌ خاتمها المفقود ، ورأى عليه اسم الملك ، فأحضره إلى « دشيانتا » (الملك) ، وعندئذ عادت إليه ذاكرته « بشاكونتالا » ، وأخذ يبحث عنها فى كل مكان ، وطار بطائرة فوق قمم الهملايا ، وهبط بتوفيق من

السماء عجيب على الصومعة التى كانت « شاكونتالا » تذوى فى جوفها ، ورأى الصبى « بهاراتا » يلعب أمام الكوخ ، فحسد والديه قائلا :

« آه ، ما أسعده من أب وما أسعدها من أم
يحملان وليدهما ، فيصيبهما القذر
من جسده المعفر ، إنه يكن آمناً مطمئنا
فى حجرهما ، وهو الملاذ الذى يرنو إليه —
إن براعم أسنانه البيضاء تتبدى صغيرة
حين يفتح فمه باسماً لغير ما سبب ؛
وهو يلغو بأصوات حلوة لم تتشكل بعد كلاماً . . .
لكنها تذيب الفؤاد أكثر مما تذيبه الألفاظ كائنة ما كانت »(٥٤)

وتخرج « شاكونتالا » من كوخها ، فليتمس الملك عفوها ، وتعفو عنه ، فيتخذها ملكة له ، وتنتهى المسرحية بدعاء غريب لكنه يمثل النمط الهندى المألوف :

« ألا فليعش الملوك لسعادة رعاياهم دون سواها ،
اللهم أكرم « سارسفاتى » المقدسة — منبع
الكلام وإلاهة الفن المسرحى ،
أكرمها دوماً بما هو عظيم وحكيم !
اللهم يا إلهنا الأرجوانى الموجود بذاتك
يا من يملأ المكان كله بنشاط حيويته ،
أنقذ روحى من عودة مقبلة إلى جسد ! »(٥٥)

لم تتدهور المسرحية بعد « كاليداسا » لكنها لم تستطع بعدئذ أن تنتج رواية فى قوة « شاكونتالا » أو « عربة الطين » ؛ فقد كتب الملك « هارشا » ثلاث مسرحيات شغلت المسرح قروناً — ذلك لو أخذنا رواية تقليدية ربما

أوحى بها فى أول أمرها إيحاء ؛ وبعده بمائة عام ، كتب « بهافابهوتى » - وهو برهمىٌّ من برار - ثلاث مسرحيات غرامية ، لا يفوقها جودة إلا مسرحيات « كاليداسا » فى تاريخ المسرح الهندى ؛ وكان أسلوبه - رغم ذلك - مزخرفاً غامضاً ، فكان لزاماً عليه أن يقنع بنظارة محدودة العدد ، وبالطبع قد ادعى أن تلك النظارة القليلة ترضيه ؛ وقد كتب يقول :

« ألا ما أقل ما يدريه أولئك الذين يقرعوننا باللوم ؛ إن مسرحياتى لم تكتب لتسليتهم ، فليس بعيداً أن يكون بين الناس شخص ، أو ربما يوجد شخص فى مقبل الأيام ، له ذوق شبيه بذوقى ، لأن الزمان مديد والعالم فسيح الأرجاء »(٥٦)

يستحيل علينا أن نضع الأدب المسرحى فى الهند ، فى منزلة واحدة مع مثيله فى اليونان أو فى إنجلترا أيام اليصابات ؛ لكنه يقارن مع المسرح فى الصين أو اليابان فيكون له التفوق ؛ كلا ولا يجوز لنا أن نبحث فى أدب الهند عما يطبع المسرح الحديث من ألوان الفن الدقيق ، فهذه الألوان عرض من أعراض الزمن ، أكثر منها حقيقة أبدية ، وربما زالت ، بل ربما تحولت إلى ضدها ؛ إن الكائنات الخوارق للطبيعة ، فى المسرحية الهندية غريبة على أذواقنا ، مثل « القدر » فى أدب « يوربيديز » المتنور ؛ لكن هذا الجانب أيضاً عرض من أعراض التاريخ ؛ أما أوجه الضعف فى المسرحية الهندية (إذا جاز لأجنبى أن يذكرها فى تردد) فهى التكلف فى الصيغة اللفظية التى يشوِّهها تكرار الحرف الواحد ليمثل الصوت المعبَّر عنه وتفسدها الألاعيب اللفظية ، وتصوير الأشخاص بلون واحد للشخص الواحد ، فإما أن يكون الشخص خيراً صرفاً ، أو أن يكون شراً صرفاً ، وحبكةُ الحوادث حبكةً لا يقبلها العقل ، مستندة إلى مصادفات لا يمكن تصديقها ؛ وإسرافٌ فى الوصف وفى النقاش حول الفعل الذى يكاد يكون بحكم التعريف الوسيلة الفريدة التى تتميز بها المسرحية فى نقل ما تريد أن تنقله ؛ وأما حسنات المسرحية الهندية فما فيها من خيال

بديع ، وعاطفة رقيقة ، وشعر مرهف ، ونداء عاطفى لما فى الطبيعة من ألوان الجمال والفزع ، إنه لاسبيل إلى النزاع حول صور الفن القومية ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نحكم عليها إلا من وجهة نظرنا بما لها من لون خاص ، ثم لانستطيع أن نراها غالباً إلا خلال منظار الترجمة ، ويكفينا أن نقول إن « جيته » وهو أقدر الأوربيين على التسامى فوق حدود الإقليم وحواجز القومية ، قد عدّ قراءة « شاكونتالا » بين ما صادفه فى حياته من عميق التجارب ، وكتب عنها معترفاً بفضلها :

« أتريدنى أن أجمع لك فى اسم واحد زهرات العالم وهو فى ربيعه ناشىء ، وثماره وهو فى خريفه ينحدر إلى فناء

وأن أجمع كل ما عساه أن يسحر الروح ويهزها ويغذوها ويطعمها
بل أن أجمع الأرض والسماء نفسيهما فى اسم واحد ؟

إذن لذكرت اسمك يا « شاكونتالا » وبذكره أذكر كل شىء دفعة واحدة »(٥٧) .

الفصل الخامس

النثر والشعر

اتجاههما فى الهند – الحكايات الخرافية – التاريخ – الحكايات – صغار الشعراء – نهضة الأدب باللغة الدارجة فى الحديث – شاندى داس – تولسى داس – شعراء الجنوب – كابر

النثر ظاهرة مستحدثة فى الأدب الهندى إلى حد كبير ، ويمكن اعتباره ضرباً من الفساد جاءه من الخارج بفعل الاتصال مع الأوروبيين ؛ فروح الهندى الشاعرة بطبعها ترى أنه لا بد لكل شىء جدير بالكتابة عنه أن يكون شعرىّ المضمون ، يستثير فى الكاتب رغبة فى أن يخلع عليه صورة شعرية ؛ فما دام الهندى قد أحسّ بأن الأدب تنبغى قراءته بصوت مرتفع ، وأدرك أن نتاجه الأدبى سينتشر فى الناس ويدوم بقاؤه – ذلك إن انتشر ودام – بالرواية الشفوية لا بالكتابة فقد آثر أن يصبّ إنشاءه فى قالب موزون أو مضغوط فى صورة الحكمة ، بحيث تسهل تلاوته ويسهل حفظه فى الذاكرة ؛ ولهذا كان أدب الهند كله تقريباً أدباً منظوماً ؛ فالبحوث العلمية والطبية والقانونية والفنية أغلبها مكتوب بالوزن أو بالقافية أو بكليهما ، حتى قواعد النحو ومعانى القاموس قد صيغت فى قالب الشعر ، والحكايات الخرافية والتاريخ ، وهما فى الغرب يكتفيان بالنثر ، تراهما فى الهند قد اتخذا قالبا شعرياً مُنَغَّما .

الأدب الهندى خصيب بالحكايات الخرافية بصفة خاصة ؛ والأرجح أن تكون الهند مصدراً لمعظم الحكايات الخرافية التى عبرت الحدود بين أقطار العالم كأنها عملة دولية(*) فالبوذية لقيت أوسع انتشار لها حين كانت أساطير

(*) يقول « سير وليم چونز » إن الهنود ينسبون لأنفسهم ثلاثة ابتكارات : الشطرنج ، والنظام العشرى ، والتعليم بالحكايات الخرافية .

« جاتاكا » عن مولد بوذا ونشأته شائعة فى الناس ؛ وأشهر كتاب فى الهند هو المعروف باسم « پان كاتانترا » أى « العنوانات الخمسة » (حوالى ٥٠٠ ميلادية) وهو مصدر كثير من الحكايات الخرافية التى أمتعت أوروبا كما أمتعت آسيا ؛ وكتاب « هيتوپاديشا » أو « النصيحة الطيبة » فيه مختارات ومقتبسات من الحكايات الموجودة فى « پان كاتانترا » ، والعجيب أن كلا الكتابين ينزلان عند الهنود — إذا ما صنّفوا كتبهم — فى قسم « نيتى شاسترا » ومعناها إرشادات فى السياسة والأخلاق ، فكل حكاية تروى لكى تبرز عبرة خلقية ، ومبدأ من مبادئ السلوك أو الحُكْم ، وفى معظم الحالات يقال فى هذه القصص إنها من إنشاء برهمى ابتكرها ليعلّم بها أبناء ملك من الملوك ، وكثيراً ما تستخدم هذه الحكاياتُ أحطَّ الحيوانات للتعبير عن ألطف معانى الفلسفة ؛ فحكاية القرد الذى حاول أن يدفئ نفسه بيراعة (وهى حشرة تضىء بالليل) وقتل الطائر الذى بَصَّرَه بخطئه فى ذلك ، تصويرٌ بديع دقيق لما يصيب العالِم الذى يتصدى لإرشاد الناس إلى مواضع الخطأ فى عقائدهم(*) .

ولم تنجح كتابة التاريخ هناك فى أن ترتفع عن مستوى سرد الحقائق عارية ، أو مستوى الخيال المزخرف ، ويجوز أن يكون الهنود قد أهملوا العناية بكتابة التاريخ بحيث ينافسون بها هيرودوت ، أو ثيوسيديد ، أو فلوطرخس ، أو تاسيتس أو جِبُنْ ، أو ڤولتير ، إما لازدرائهم لحوادث المكان والزمان المتغيرة (وهو ما يسمونه مايا) وإما لإيثارهم النقل بالرواية الشفوية على المدوّنات المكتوبة ، فالتفصيلات الخاصة بتحديد الزمان أو المكان قليلة

(*) هنالك حرب حامية ناشبة فى ميدان البحث العلمى فى شئون الشرق ، فيما إذا كانت هذه الحكايات الخرافية قد جاءت إلى أوروبا من الهند ، أو العكس ؛ وإنما نترك هذا النزاع إلى أصحاب الفراغ ، ولعلها انتقلت إلى الهند وأوروبا كليهما من مصر عن طريق بلاد ما بين النهرين (العراق) وإقريطش (كريت) ؛ وعلى كل حال فتأثير كتاب « بان كاتانترا » على « ألف ليلة وليلة » لا ينازعه منازع(٥٨)

جداً فى وثائقهم ، حتى فى حالة الكتابة عن رجالهم المشهورين ، لدرجة أن علماء الهنود قد تفاوتوا فى تحديد تاريخ أعظم شعرائهم «كاليداسا » تفاوتاً تراوح بين فترة طولها ألف عام(٥٩) ؛ إن الهنود يعيشون ـ وما زالوا كذلك إلى يومنا هذا ـ فى عالم لا يكاد يتغير فيه شىء من عادات وأخلاق وعقائد ، حتى ليوشك الهندىّ ألا يفكر قط فى تقدم ، ويستحيل عليه أن يعنى بالآثار القديمة ؛ فقد كانت تكفيه الملاحم تاريخاً صحيح الرواية ، كما تكفيه الأساطير فى تراجم الأسلاف ؛ فلما كتب « أشفاغوشا » كتابه عن حياة بوذا (بوذا ـ شارتا) كان أقرب إلى الأساطير منه إلى التاريخ ، وكذلك لما كتب « بانا » بعد ذلك بخمسمائة عام كتابه عن حياة « هارشا » (هارشا ـ شارتا) كان أقرب إلى رسم صورة مثالية للملك العظيم منه إلى تقديم صورة يعتمد على صدقها ؛ وتواريخ « راچپوتانا » القومية ليست فيما يظهر إلا تمرينات فى الوطنية ، والظاهر أنه لم يكن بين الهنود إلا كاتب واحد هو الذى أدرك عمل المؤرخ بمعناه الصحيح ؛ وهو « كالهانا » مؤلف كتاب « راچات آرانجينى » ومعناه « تيار الملوك » ، ولقد عبر عن نفسه بقوله : « ليس جديراً بالاحترام إلا الشاعر الشريف العقل الذى يجعل الكلمة منه كحكم القاضى ـ خالية من الحب والكراهية فى تسجيل الماضى » ويسميه « ونترنيتز » : « المؤرخ العظيم الوحيد الذى أنتجته الهند »(٦٠) .

أما المسلمون فقد كانوا أدق شعوراً بكتابة التاريخ ، وخلّفوا لنا مدوّنات نثرية تدعو إلى الإعجاب لما صنعوه فى الهند ، وقد أسلفنا ذكر « البيرونى » ودراسته البشرية وذكْر « مذكرات » « بابور » ، وكان يعاصر « أكبر » مؤرخ ممتاز هو « محمد قاسم فِرِشْتا » وكتابه « تاريخ الهند » هو أصح دليل تستدل به على حوادث الفترة الإسلامية ؛ وأقل منه حياداً « أبو الفضل » كبير وزراء « أكبر » أو الرجل الذى كان يؤدى كل شئون السياسة فى البلاد ؛ وقد خلّف

لأجيال المستقبل وصفاً لأساليب مولاه فى إدارة البلاد ، وذلك فى كتابه « عين أكبر » أو « مؤسسات أكبر الاجتماعية » وروى لنا حياة مولاه رواية تدل على حبه له حبا تغفره له ، وأطلق على كتابه هذا اسم « أكبر ناما » وقد ردّ له الإمبراطور حبَّه هذا حباً مثله ، ولما جاءت الأخبار بأن « جهان كير » قد قتل الوزير ، أخذ « أكبرَ » حزنٌ عميق وصاح قائلا :

« إذا أراد سالم (جهان كير) أن يكون حاكماً ، فقد كان يجوز له أن يقتلنى ويُبقى على أبى الفضل »(٦١) .

وبين الحكايات الخرافية والتاريخ تقع مجموعة كبيرة فى منتصف الطريق من حكايات شعرية جمعها ناظمون دءوبون ، وأرادوا بها أن تكون متاعاً للروح الهندية المحبة للخيال ؛ ففى القرن الأول الميلادى ، نظم ناظم يدعى « جناذيا » مائة ألف زوج من الشعر أطلق عليها « برهاتكاذا » أى « مسرح الخيال العظيم » ثم أنشأ «سوماديڤا» بعد ذلك بألف عام «كاذا سارتزا جارا » أى « المحيط الجامع لأنهار القصص » ، وهى قصيدة تتدفق حتى يبلغ طولها ٢١,٥٠٠ زوج من الشعر ؛ وفى هذا القرن الحادى عشر نفسه ظهر قصَّاص بارع مجهول الاسم ، وابتكر هيكلا يبنى على أعواده قصيدته « ڤتالا پانكا ڤنكاتيكا » ومعناها « القصص الخمس والعشرون عن الخفاش الجارح » ، وذلك بأن صور الملك « ڤكرا مادتيا » يتلقى كل عام ثمرة من أحد الزاهدين فى جوفها حجر نفيس ، ويسأل الملك كيف يمكنه أن يعبّر عن عرفانه بالجميل فيُطلب إليه أن يحضر « لليوجىّ » (الزاهد) جثة رجل يتدلى من المشنقة ، مع إنذاره بألا يتكلم إذا ما توجهت إليه الجثة بالخطاب ؛ لكن الجثة كان يسكنها خفاشٌ جارح أخذ يقص على الملك قصة ذهبت بلبّ الملك فلم يشعر بنفسه وهو يتعثر فى طريقه . وفى نهاية القصة توجه الخفاش بسؤال ، فأجابه الملك ناسياً ما أنذر به من التزام الصمت ؛ وحاول الملك خمساً وعشرين مرة أن يحضر الجثة للزاهد مع التزامه

الصمت إزاء ما يصدر له منها من حديث ، ومن هذه المرات أربع وعشرون مرة كان الملك فيها مأخوذاً بالقصة التي يرويها له الخفاش الجارح حتى ليسهو ويجيب عن السؤال الذى يوجّه إليه فى الختام(٦٢) ؛ فيالها من مشنقة بارعة أنزل منها الكاتب أكثر من عشرين قصة .

لكنا فى الوقت نفسه لا نقول إن الهند قد عَدِمتْ الشعراء الذين يفرضون الشعر بمعنى الكلمة كما نفهمه نحن ؛ فأبو الفضل يصف لنا « آلاف الشعراء » فى بلاط « أكبر » ؛ وكان منهم مئات فى صغرى العواصم ، ولا شك أن كل بيت كان يحتوى منهم على عشرات(*) . ومن أقدم الشعراء وأعظمهم « بهارتر بهارى » وهو راهب ونحوىّ وعاشق ، غذّى نفسه بألوان الغزل قبل أن يرتمى فى أحضان الدين ، ولقد خلّف لنا مُدَوّناً بها من كتابه المسمى « قرن من الحب » — وهو سلسلة من مائة قصيدة تتتابع على نحو ما تتتابع القصائد عند « هينى » ، ومما كتبه لإحدى معشوقاته : « ظنَنّا معاً قبل اليوم أنك كنتِ إياى ، وكنتُ أنا إياكِ ؛ فكيف حدث الآن أن أصبحتِ أنتِ هو أنتِ ، وأنا هو أنا ؟ » ؛ ولم يكن يأبه لرجال النقد قائلا لهم : « إنه من العسير أن تُقْنع خبيراً ، لكن « الخالق نفسه » لا يستطيع أن يُرى رجلا ليس له من المعرفة إلا نزر يسير »(٦٣) ؛ وفى كتاب « جيتا — جوفندا » لصاحبه « چاياديڤا » ، — وعنوان الكتاب معناه « أنشودة قطيع البقر المقدس » — يتحول غَزَل الهندىّ إلى دين ، ويصبغ ذلك الغزل بصبغته الحب الجسدى

(*) فى ذلك الحين اتجه الشعر إلى أن يكون أقل موضوعية منه فى أيام الملاحم ، وازداد إقبالا على المزاوجة فى نسيجه بين الدين والحب ؛ والوزن الذى كان مطلقاً فى الملاحم ، يختلف فى طول البيت الواحد ، ولا يتطلب اطراداً فى المقاطع الأربعة أو الخمسة الأخيرة من البيت ، قد أصبح الآن أدق التزاماً للقاعدة أو أكثر تنوعاً فى آن واحد ؛ ودخلت آلاف القواعد المعقدة فى العروض ، التى تختفى فى الترجمة : وكثرت أساليب الصناعة فى صياغة العبارة وفى ألفاظها ، وظهرت القافية ، لا فى نهاية البيت فحسب ، بل كثيراً ما التزموها فى أواسط الأبيات كذلك ؛ وسنت قواعد صارمة لفن الشعر وازدادت الصورة دقة كلما هزل المعنى .

لـ « راذا » و « كرشْنا » وهى قصيدة مليئة بالعاطفة الحية الجسدية ، لكن الهند تؤوِّلها تأويلا مدفوعة فيه بالشعور الدينى : إذ تفسرها بأنها قصيدة صوفية رمزية تعبر عن عشق الروح لله — وهو تأويل يفهمه أولئك القديسون الذين لا يهتزون للعواطف البشرية ، والذين أنشأوا من عندهم مثل هـذه العنوانات التقية لـ « نشيد الأنشاد » .

وفى القرن الحادى عشر تسللت لهجات الحديث حتى احتلَّتْ مكانها بدل اللغة الميتة ، لتكون أداة التعبير الأدبى ، كما فعلت فى أوروبا بعد ذلك بقرن ؛ وأول شاعر عظيم استخدم اللغة الحية التى يتحدث بها الناس فى نظمه هو « شاند باردْاى » الذى نظم باللغة الهندية (الجارية فى الحديث) قصيدة تاريخية طويلة تتألف من ستين جزءاً ، ولم يمنعه من متابعة عمله هذا إلا نداء الموت ، ونظم « سورداس » شاعر « أجرا » الضرير ، ٦٠٫٠٠٠ بيت من الشعر فى حياة « كرشْنا » ومغامراته ، ولقد قيل إن هذا الإله نفسه قد عاونه على نظمها ؛ بل أصبح له كاتباً يكتب ما يمليه عليه الشاعر ، لكنه كان أسرع فى كتابته من الشاعر فى إملائه(٦٤) ، وفى ذلك الوقت عينه كان « شاندى داس » — وهو كاهن فقير — يهز البنغال هزاً بما ينشد لها من أغانٍ شبيهة بما أنشده دانتى ؛ يخاطب بها معشوقة ريفيـــة على نحو ما خاطب دانتى فتاته « بياتْرِسْ » ، يصورها تصويراً مثالياً بعاطفة خيالية ، ويعلو بها حتى يجعلها رمزاً للألوهية . ويجعل حبه تمثيلا لرغبته فى الاندماج فى الله ؛ وهو فى الوقت نفسه كان الشاعر الذى شق الطريق لأول مرة للغة البنغالية فكانت بعدئذ أداة التعبير الأدبى « لقد لذت بمأمن عند قدميك يا حبيبتى ، وإذا لم أرك ، ظل عقلى فى قلق .. وليس فى وسعى نسيان رشاقتك وفتنتك — ومع ذلك ليس فى نفسى شهوة إليك » ؛ ولقد حكم عليه زملاؤه البراهمة بالطرد من طائفـــة الكهنوت على أساس أنه كان يجلب العار لعامة الناس . فقَبِل أن ينكر حبه لـ « رامى » فى

احتفال علنى ؛ لكنه وهو يباشر الطقوس الخاصـــة بذلك الإنكار ، رأى « رامى » بين الحشد المجتمع ، فعاد إلى نقض إنكاره ذاك ، وسار نحوها وركع أمامها مُشَبِّكَ اليدين إعجاباً (٦٤) .

وأنبغ شعراء الأدب المكتوب باللهجة الهندية (المتداولة فى الحديث) هو « تُولْسى » الذى يوشك أن يكون معاصراً لشيكسبير ، وقد ألقاه أبواه فى العراء لأنه ولِدَ لهم تحت نجمة منحوسة ؛ فتبنّاه متصوف فى الغابة وعلمه أغانى « راما » الأسطورية ، وتزوج ، ومات ابنه ، فانسحب إلى الغابات حيث عاش عيش التوبة والتأمل ، وهناك وكذلك فى بنارس كتب ملحمته الدينية « راما شارِتا — ماناسا » ومعناها « بُحيرة من أعمال راما » أخذ فيها يقص قصة « راما » مرة أخرى ، وقدّمه للهند باعتباره الإله الأسمى الذى لا إله إلا هو ، يقول « تولْسى داس » : « ثمت إله واحد وهو راما خالق السماء والأرض ومخلص الإنسانية . . . ومن أجل عبّاده المخلصين ، جسَّد الله نفسه فى إنسان ، فبعد أن كان « راما » إلهاً صار مَلِكاً من البشر ، ثم من أجل تطهيرنا عاش بيننا عيش رجل من عامة الناس » (٦٥) .

ولم يستطع إلا قليل من الأوروبيين قراءة ملحمته فى أصلها الهندى (المقصود هو الهندية التى كانت جارية فى الحديث) لأنه بات اليوم قديماً مهجوراً ، ولكن أحد هؤلاء القليلين الذين استطاعوا قراءة الأصل ، من رأيه أن تلك الملحمة تجعل « تولْسى داس » « أهم شخصية فى الأدب الهندى كله (٦٦) » ؛ وهذه القصيدة لأهل الهندستان بمثابة إنجيل شعبى فيه ما يرجع إليه الناس من لاهوت وأخلاق ؛ ويقول غاندى : « إننى أعد الـ « رامايانا » التى نظمها « تولْسى داس » أعظم كتاب فى الأدب الدينى كله (٦٧) » .

وكانت بلاد الدكن فى ذلك الوقت نفسه تنتج كذلك شعراً فنظم « توكارام »

باللغة الماهراثية ٤٦٠٠ نشيد ديني تراها متداولة على الألسن فى الهند اليوم تداول مزامير « داود » فى اليهودية أو المسيحية ؛ ولما ماتت زوجته الأولى تزوج ثانية من امرأة سليطة فأصبح فيلسوفاً ، وكتب يقول :

« ليس من العسير أن تظفر بالخلاص ، لأنك تجد الخلاص قريباً منك فى الحزمة التى تحملها على ظهرك »(٦٨) ؛ وفى القرن الثانى الميلادى أصبحت « مادورا » عاصمة الآداب « التاميليّة » وأقيمت بها «سانجام» أى جمعية قوامها الشعراء والنقاد تحت رعاية ملوك « باندیا » فاستطاعت ــ مثل المجمع العلمى الفرنسى ــ أن تضبط تطور اللغة ، وأن تخلع الألقاب وتمنح الهدايا(٦٩) .

وأنشأ « تيروڤا لاڤار » ــ وهو نساجٌ من المنبوذين ــ أثراً أدبياً أفكاره دينية وفلسفية ، أنشأه فى بحر من أعسر البحور « التاميليّة » وأطلق عليه اسم « كورال » فضمنّه مثُلاً عليا أخلاقية وسياسية ، ويؤكّد لنا الرواة أنه لما رأى أعضاء مجلس « سانجام » ــ وكلهم من البراهمة ــ مدى توفيق هذا المنبوذ فى قرض الشعر ، أغرقوا أنفسهم عن آخرهم(٧٠) ، لكننا لا نصدق هذه الرواية إن قيلت من أى مجمع علمى مهما يكن أمره .

وقد أرجأنا الحديث عن « كابر » ــ أعظم شاعر غنائى فى الهند الوسيطة ، أرجأناه لنختم به الحديث ، ولو أن مكانه الزمنى يأتى قبل ذلك ، « وكابر » نساجٌ ساذج من بنارس ، أعدّته الطبيعة للمهمة التى أراد القيام بها ، وهى توحيد الإسلام والهندوسية ، وذلك لأنه ــ كما يقال ــ من أب مسلم وأم من عذارى البراهمة(٧١) ؛ فلما أخذ عليه لُبّه « رامانانْد » الواعظ ، أخلص العبادة لـ « راما » ووسع من نطاق « راما » (كما كان تولسى داس ليفعل) حتى جعله إلهاً عالمياً ، وطفق يقرض شعراً بلغة الحديث الهندية ، بلغ الغاية فى الجمال ، ليشرح به عقيدة دينية لا يكون فيها معابد ، ولا مساجد ، ولا أوثان ،

ولا طبقات ، ولا ختان ، ثم لا يكون فيها من الآلهة إلا إله واحد(*) ، يقول عن نفسه إن كابر :

" ابن « رام » و « الله » ويقبل ما يقوله الشيوخ جميعاً ... يا إلهي ، سواء كنت « رام » أو « الله » (المقصود إله المسلمين) فأنا أحيا بقوة اسمك .... إن أوثان الآلهة كلها لا خير فيها ، إنها لا تنطق ، لست فى ذلك على شك ، لأنى ناديتها بصوت عال ... ماذا يجدى عليك أن تمضمض فاك ، أو أن تسبح بمسبحتك ، أو أن تستحم فى مجارى الماء المقدسة ، وأن تركع فى المعابد ، إذا كنت تملأ قلبك بنية الخداع وأنت تتمتم بصلاتك ، أو تسر فى طريقك إلى أماكن الحج ؟ "(٧٢) .

جاء هذا القول منه صدمة قوية للبراهمة ، فلكى يدحضوه (هكذا تقول الرواية) أرسلوا إليه زانية تغويه ، لكنه حولها إلى عقيدته ، ولم يكن ذلك عسيراً عليه ، لأن عقيدته لم تكن مجموعة من قواعد جامدة ، بل كانت شعوراً دينياً عميقاً فحسب :

هنالك يا أخى عالم لا تحده الحدود
وهنالك « كائن » لا اسم له ، ولا يوصف بوصف ،
ولا يعلم عنه شيئاً إلا من استطاع أن يصل إلى سمائه ؛
وإنه لعلم يختلف عن كل ما يسمع وما يقال ؛
هنالك لا ترى صورة ، ولا جسداً ، ولا طولا ، ولا عرضاً
فكيف لى أن أنبئك من هو ؟
إن كابر يقول : « يستحيل أن نعبر عنه بألفاظ الشفاه ،
ويستحيل أن يكتب وصفه على الورق

(*) ترجم رابندرانات طاغور مائة نشيد من أناشيد كابر (طبعة نيويورك ١٩١٥)، فبلغ بها ما نعهده فيه من كمال .

إن الأمر هنا كالأخرس الذى يذوق طعاماً حلواً ــ كيف يصف لك حلاوته ؟ »(٧٣) .

واعتنق « كابر » نظرية التناسخ التى ملأت الجو من حوله ، ولذلك أخذ يدعو الله ــ كما يفعل الهندوسى ــ ليخلصه من أغلال العــودة إلى الولادة والعودة إلى الموت ، وكانت مبادئه الخلقية أبسط ما يمكن أن تصادف فى هذه الدنيا من مبادئ : عش عيشة العدل ، وابحث عن السعادة عند مرفقك

إنى ليضحكنى أن أسمع أن السمك فى الماء ظمآن

إنكم لا ترون « الحق » فى دياركم ، فتضربون من غابة إلى غابة هائمين على وجوهكم !

هاكم الحقيقة ! اذهبوا أين شئتم ، إلى بنارس أو إلى ماثوره

فإذا لم تجدوا أرواحكم ، فالعالم زائف فى أعينكم ...

إلى أى الشطئان أنت سابح يا قلبى ؟ ليس قبلك مسافر ، كلا بل ليس أمامك طريق ...

ليس هنالك جسم ولا عقل ، فأين المكان الذى سيطفئ غلة روحك ؟

إنك لن تجد شيئاً فى الخلاء

تذرع بالقوة وادخل إلى باطن جسدك أنت ،

فقدمك هناك تكون على موطئ ثابت

فكر فى الأمر ملياً يا قلبى ! لا تغادر هذا الجسد إلى مكان آخر

إن « كابر » يقول : اطرد كل صنوف الخيال من نفسك ،

وثبّتْ قدميك فيما هو أنت(٧٤)

ويقول الرواة إنه بعد موته اعترك الهندوس والمسلمون على جســده ، وتنازعوا الرأى ، أيدفن ذلك الجسد أم يحرق ؛ وبينا هم فى تنازعهم ذاك ، رفع أحد الحاضرين الغطاء عن الجثة ، فإذا بهم لا يرون تحته إلا كومة من

من الزهر ، فأحرق الهندوس بعض ذلك الزهر فى بنارس ، ودفن المسلمون بقيته[٧٥]، وأخذت أناشيده تتناقلها الأفواه بين عامة الناس بعد موته ، ولقد أوحت تلك الأناشيد إلى « ناناك » — وهو من طبقة السيخ — فأنشأ مذهبه القوىّ ، ورفع آخرون « كابر » إلى مصاف الآلهة[٧٦] ؛ وإنك لتجد اليوم طائفتين صغيرتين متنافستين تتبعان مذهب هذا الشاعر وتعبد اسمه ؛ هذا الشاعر الذى حاول أن يوحد المسلمين والهندوس ؛ والطائفتان إحداهما من الهندوس والأخرى من المسلمين .

الباب الحادي والعشرون

الفن الهندي

الفصل الأول

الفنون الصغرى

الفن الهندى فى عصره الزاهر – مميزاته الفذة – اتصاله بالصناعة – صناعة الخزف – المعادن – الخشب – العاج – الأحجار الكريمة – النسيج

إنا نقف إزاء الفن الهندى ، كما نقف إزاء كل جانب من جوانب المدنية الهندية ، وقفة الدهشة المتواضعة لما نرى من رسوخ فى القِدم واستمرار بين المراحل المتعاقبة ؛ فليست كل الآثار التى وجدناها فى « موهنجو – دارو » مما ينفع فى الحياة العملية ، فبينها تماثيل من حجر الجير لرجال ذوى لحى (تشبه التماثيل السومرية شبهاً له دلالته) وتماثيل من الطين لنساء وحيوان ، وكذلك بينها خرزات وغيرها من أدوات الزينة المصنوعة من عقيق ، وحلىٌ من ذهب رقيق الصناعة مصقولها(١) ؛ وبين تلك الآثار أيضاً ختم(٢) نقش فيه بالبارز ثور ، رسم رسماً قوياً ثابت الحفْر ، على نحو يغرى الرائى بالوثوب إلى نتيجة يؤمن بها ، وهى أن الفن لا يتقدم ، لكنه يغيّر صورته وكفى .

ومنذ ذلك الحين إلى يومنا هذا ، جعلت الهند خلال الخمسة الآلاف عام التى توسطت العهدين بما فيها من تغيرات ، جعلت تبرز مثلها الأعلى فى الجمال كما تتصوره تصوراً يطبعها بميسم خاص ، فى عشرات الفنون المختلفة ؛ لكن ما خلّفته لنا من تلك الفنون ، لا يقدم لنا صورة كاملة ، إذ ترى فيها جانباً

منقوصاً ، لا لأن الهند قد تراخت عن الإبداع الفني فى أى عهد من عهودها ، بل لأن الحروب والنزوات المسلمين فى تحطيم الأوثان ، قد عملت على تحطيم ما ليس يقع تحت الحصر من آيات الفن فى العمارة والنحت ؛ ثم عمل الفقر على إهمال البقية الباقية من تلك الآيات ؛ وسنجد الأمر عسيراً علينا بادئ ذى بدء ، إذا ما أردنا أن نقدر هذا الفن ، فموسيقاهم غريبة على أسماعنا ، وسيبدو تصويرهم لأعيننا غامضاً ، وفنهم فى العمارة مضطرباً ، ونحتهم للتماثيل خشناً غليظاً ؛ فعلينا فى كل خطوة نخطوها أن نذكر أنفسنا بأن أذواقنا معرضة للخطأ فى أحكامها ، إذ هى نتيجة لتقاليدنا وبيئتنا المحلية المحدودة ؛ وإنا لنظلم أنفسنا ونظلم الأمم الأخرى ، إذا ما حكمنا عليهم أو على فنونهم بمعايير وغايات تتفق وطبيعة حياتنا ، لكنها غريبة بالقياس إلى الحياة عندهم .

فالفنان فى الهند لم يكن بعد قد تميز من الصانع ، إذا كان الفن صناعة والعمل اليدوى مهانة ؛ فكما كان الحال فى عصورنا الوسطى ، كذلك كانت فى الهند التى انقضى عهدها فى موقعة « پلاسى » ، وهى أن كل صانع مهر فى صناعته كان فناناً فى تلك الصناعة ، يخلع على نتاج مهارته وذوقه قالباً خاصاً وشخصية متميزة ؛ وحتى اليوم ، حيث حلّت المصانع محل الصناعات اليدوية ، وانحدر الصناع اليدويون إلى « أيدٍ عاملة » ، لا تزال ترى فى المتاجر والدكاكين فى كل مدينة هندية ، صناعاً متربعين فى جلستهم على الأرض ، يطرقون المعادن أو يصوغون الحلى ، أو يرسمون الرسوم الزخرفية ، أو ينسجون الشيلان الدقيقة أو يوشّون الوشى الرقيق ، أو ينحتون فى العاج أو الخشب ، ومن الراجح ألا تكون بين الأمم كلها أمة أخرى كان لها ما للهند من تنوّع خصيب فى ألوان الفنون(٣) .

ومن العجيب أن صناعة الخزف لم تستطع أن ترتفع من مستوى الصناعة إلى مستوى الفنون فى الهند ؛ فقد فرضت قواعد الطبقات كثيراً من القيود على

إمكان استخدام الطبق الواحد عدة مرات(*) حتى لقد ضعف الحافز إلى تجميل هذه الآنية الفخارية الهزيلة الموقتة ، التي كانت يد الخزاف تسرع في إنتاجها(٤) ؛ أما إن كان الإناء ليُصنع من معدن نفيس ، عندئذ ينصرف إليه الفن بمجهوده بغير ندم على ذلك المجهود مهما بلغ ، فانظر إلى الإناء الفضي الذي يُنْسَبُ إلى « تانجور » في معهد فكتوريا في مدراس ، أو انظر إلى صفحة « بتيلْ » الذهبية التي تنسب إلى « كاندي »(٥) ، أما النحاس الأصفر فقد صنعوا منه مجموعة منوعة لا تنتهي أصنافها من المصابيح والأوعية والأواني ؛ وكانوا يحصلون على مزيج أسود من الزنك (يسمونه بدري) ويستخدمونه عادة في صناعة الصناديق والأحواض و « الصواني » ؛ كذلك كانوا يطعّمون معدناً بمعدن آخر ، تطعيما بارزاً أو محفوراً ، أو كانوا يطلون معدناً ما بطلاء من الفضة أو الذهب(٦) .

وكان الخشب ينقش بحفر صور كثيرة جداً من النبات والحيوان ، وأما العاج فيصوغونه ليمثل أي شيء بادئين بالآلهة فهابطين إلى زهرات اللعب ، كما كانوا يطعّمون به الأبواب وغيرها من مصنوعات الخشب ، ويصنعون منه آنية صغيرة لطيفة لحفظ الدهون والعطور ؛ وكثرت عندهم أدوات الزينة يلبسها الأغنياء والفقراء إما للتزيين أو للادخار ؛ وامتازت « جايبور » في طلي مسطحات الذهب بألوان الميناء ، وعرف صائغوهم بحسن الذوق في صناعة المشابك والخرزات والعقود والمدى والأمشاط ، فكانوا يزخرفونها بصور الأزهار أو الحيوان أو موضوعات الدين ، فهنالك عقد برهمي نقشت في واسطته الصغيرة خمسون صورة من صور الآلهة(٧) ، ونسجوا الأقمشة براعة فنية لم يبذهم فيها أحد من اللاحقين ، فمنذ عهد قيصر إلى يومنا هذا ، امتدح العالم كله دقة الصناعة في المنسوجات الهندية(**) فقد كانوا أحياناً يصبغون

(*) انظر القسم الرابع من الفصل الرابع من هذا الجزء .

(**) ربما كانت الهند أول بلد طبّع على المنسوجات زخارف بواسطة ضربها بقوالب كالأختام(٨) ، ولو أن الهنود لم يطوّروا هذه الطريقة في بلادهم بحيث يستخدمونها في طباعة الكتب .

كل خيط من خيوط اللُّحمة أو السَّدى قبل وضعها فى المنسج ، فكان يقتضيهم ذلك مقاييس دقيقة متعبة قبل البدء فى العمل ؛ وكان الزخرف المرسوم يتبدَّى شيئاً فشيئاً كلما مضى النسَّاج فى نسجه ، بحيث يكون هذا الزخرف واحداً فى جانبى القماشة المنسوجة(٩) ، إن كل ثوب تم نسجه فى الهند — من « الخدَّار » المنسوج من الغزل البلدى إلى الوشى المعقد الذى يتلألأ بالذهب ، ومن السراويل(*) الآخذة بالعين إلى الشيلان(**) الكشميرية التى تخاط أجزاؤها على نحو يخفى مواضع الحياكة — أقول إن كل ثوب نسجته الهند له جمال لا يصدر إلا عن فن بالغ فى القدم ، وكاد اليوم أن يكون غريزة فى فطرتهم .

(*) كلمة « بيجاما » الإفرنجية مأخوذة من كلمة تطابقها نطقاً فى الهندية معناها غطاء الساقين .

(**) تصنع هذه الشيلان الصوفية الدقيقة من قصاصات كثيرة ، يوصل بعضها ببعض فى مهارة حتى لتبدو قطعة واحدة من القماش(١٠) .

الفصل الثانى

الموسيقى

حفلة موسيقية فى الهند – الموسيقى والرقص – الموسيقيون – السلم والصور الموسيقية – الموضوعات – الموسيقى والفلسفة

أتيح لسائح أمريكى أن يحضر حفلة موسيقية فى « مدراس » فوجد حشد السامعين يبلغ نحو مائتى هندوسى ، يظهر أن قد كانوا جميعاً من البراهمة ، يجلس بعضهم على مقاعد خشبية ، ويجلس بعضهم الآخر ، على الأرض المفروشة بالبُسُط ، وكانوا يسمعون فى إصغاء شديد لجوقة صغيرة لو قيست إليها حشود جوقاتنا لخيّل إليك أن جوقاتنا هذه المعربدة إنما أريد بها أن تُسْمع سكان القمر ، ولم تكن الآلات الموسيقية مألوفة لذلك السائح الأمريكى ، بحيث أشبهت فى عينيه التى تنظر إلى الأشياء من وجهة نظر إقليمية ، نباتاً غريباً شاذاً فى حديقة مهجورة ؛ فقد كان لديهم طبول كثيرة ذات أشكال وأحجام مختلفة ؛ ومزامير مزخرفة وأبواق ملتوية كأنها الثعابين ، ومجموعة منوّعة من ذوات الأوتار ؛ وكانت علامات الإتقان فى الصناعة بادية فى معظم تلك الآلات ، كما كان بعضها مرصعاً بالجواهر ؛ وكانت إحدى الطبول – وهى ما تسمى مريدانجا – شبيهة ببرميل صغير ، فى كل من طرفيها غشاء جلدى رقيق يمكن تغيير درجة صوته المبعوث بجذبه أو بإرخائه بواسطة مفاتيح صغيرة من الجلد ؛ وبين غشاوات الطبول غشاء أضافوا إليه شيئاً من مسحوق المنغنيز ومرق الأرز وعصير التمر الهندى لكى يحدث نغمة فذة غريبة فى نوعها ؛ ولم يستعمل الطبال إلا يديه . فأحياناً يخبط براحته ، وأحياناً بأصابعه ، وأحياناً ينقر بأطراف أنامله ؛ وكان عازف آخر يحمل « تمبورة » أو قيثارة لها أوتار أربعة طويلة جعلت تبعث نغماتها موصولة بغير انقطاع ، فكانت بمثابة البطانة

العميقة الهادئة لموضوع القطعة الموسيقية ؛ وبين الآلات آلة – اسمها ڤينا – كانت مرهفة الحساسية لدرجة تميزها من سواها فى ذلك ، كما كانت محددة الأصوات تحديداً واضحاً ؛ وكانت أوتارها مشدودة فوق عارضة رقيقة من المعدن ، فى إحدى طرفيها طبلة خشبية يغطيها غشاء من الجلد ، وفى طرفها الآخر قرعة جوفاء تردد الأصداء ؛ وكانت تلك الأوتار دائمة الذبذبة بواسطة مضرب فى يمين العازف ، بينما جعلت يسراه تغير فى النغمات بأصابع تتحرك فى براعة من وتر إلى وتر ؛ ولبث زائرانا ينصت فى خشوع ، ولم يفهم من كل ذلك شيئاً .

للموسيقى فى الهند تاريخ يمتد ثلاثة آلاف عام على أقل تقدير ؛ فالترانيم الڤيدية – مثلها مثل الشعر الهندى كله – إنما نظمت لتنشد ؛ ولم يكن فى الطقوس القديمة فرق بين الشعر والغناء ، والموسيقى والرقص ، فكل هذه عندها فن واحد ؛ وإن الرقص الهندى ليبدو لعين الغربى اللامعة بالشهوة ، شهوانياً فاجراً ، كما يبدو الرقص الغربى للهنود شهوانياً فاجراً ، كان هذا الرقص الهندى خلال الشطر الأعظم من التاريخ الهندى ، لوناً من ألوان العبادة ، وعرضاً لجمال الحركة والتوقيع تكريماً وإجلالا للآلهة ، ولم يحدث لراقصات المعبد أن يغادرن معابدهن زرافات ليمتعن أصحاب الدنيا وطلاب الشهوة الجسدية إلا فى العصور الحديثة ، لم تكن هذه الراقصات للهندى مجرد عرض للجسد ، بل كانت فى وجه من وجوهها محاكاة للكون فى دوراته التوقيعية ومجرى التغير فى ظواهره ، وقد كان « شيڤا » نفسه إله الرقص ، ورقصة « شيڤا » كانت ترمز لحركة العالم نفسها(*) .

(*) لم يعرف الأوروبى والأمريكى رقصة الهند الدقيقة ، فى صورتها الأصيلة التى خلت من كل الشوائب الدخيلة ، والتى هى فن شانكارا ، الذى تدل فيه كل حركة جسدية وكل حركة باليدين والأصابع والأعين ، على معنى لطيف دقيق يفهمه المتفرج الموهوب ، كما تدل على رشاقة فى التثنى وعلى شعر جسدى محكم مما لا يعرفه الرقص الغربى ، منذ دعتنا الديموقراطية إلى العودة إلى أفريقيا لنستمد منها الفنون .

وينتمي الموسيقيون والمنشدون والراقصون – كسائر أصحاب الفن في الهند – إلى أحط الطبقات ؛ فقد يحلو للبرهمي أن يغني في خلوته ، وأن يسرّي عن نفسه بنغمات يعزفها على « الفينا » أو غيرها من ذوات الأوتار؛ بل قد يعلّم غيره التمثيل أو الغناء أو الرقص ، لكنه يستحيل أن يفكر في التمثيل مأجوراً ، أو في النفخ في آلة موسيقية ، وكانت الحفلات الموسيقية العلنية – إلى عهد قريب – نادرة في الهند ، فكانت الموسيقى العلمانية إما غناء تلقائياً أو نشيداً جمعياً يقوم به الناس ، وإما عزفاً أمام جماعات صغيرة في بيوت العليْة ، كما هي الحال فيما يعرف في أوربا بموسيقى الحجرات ؛ وكان لـ « أكبر » – الذي كان هو نفسه ماهراً في العزف الموسيقي – عدد كبير من الموسيقيين في بلاطه ، وأصاب أحد مغنّيه – واسمه تانْسن – شهرة وثروة ، ومات بالشراب وسنه أربعة وثلاثون عاماً(١١) ؛ ولم يكن ثمة هواة ، بل كان كل المشتغلين بالعزف محترفين لفنهم ، ولم تكن الموسيقى تُعلم على أنها لون من ألوان التهذيب الاجتماعي ، كلا ولا أرغم الأطفال على عزف بيتهوفن ، فمهمة الشعب لم تكن أن يعزف الناس عزفاً رديئاً ، بل أن يعرفوا كيف ينصتون إنصاتاً جيداً(١٢).

ذلك لأن الاستماع للموسيقى في الهند فن في ذاته ويتطلب تدريباً طويلا للأذن والروح ؛ وقد لا تكون الألفاظ نفسها مفهومة المعنى للغربيّ أكثر من ألفاظ المسرحيات الغنائية التي يشعر أن من واجبه التي تمليه عليه طبقته الاجتماعية ، أن يستمتع بها ؛ وهي تدور – كشأنها في سائر أنحاء العالم – حول موضوعي الدين والحب ؛ لكن الألفاظ قليلة الأهمية في الموسيقى الهندية ، وكثيراً ما يستبدل بها المنشد – كما يفعل الأديب عندنا في أرق ألوان الأدب – مقاطع لا تعني شيئاً ؛ والسلم الموسيقى عندهم ألطف مما هو عندنا وأدق ، إذ يضيف إلى سلمنا ذي الإثنتي عشرة نغمة ، عشر نغمات أخرى غاية في الدقة ، بذلك يصبح سُلّمهم مؤلفاً من اثنتين وعشرين « من أرباع النغمات » ؛ وعلى

الرغم من أن الموسيقى الهندية يمكن كتابتها بترقيم مأخوذ من الأحرف السنسكريتية إلا أن الأغلب ألا تكتب ولا تقرأ ، بل تنتقل من جيل الى جيل أو من المنشئ الموسيقى إلى من يأخذ عنه « بالأذن » وحدها ؛ وليست موسيقاهم مقسّمة الى أجزاء توقيعية تفصل الضربات بينها ، بل ترى النغم فيها ينساب انسياباً متصلا يؤذى أذن السامع الذى تعود سماع ضربات دورية فى الموسيقى ، وليس لموسيقاهم إيقاع ولا تناغم ، بل كل ما تعنى به هو النغم الواحد ، وربما جعلوا وراءه بطانة من نغمات صغيرة ، ولذا كانت فى هذه الناحية أبسط وأقل فى رقيها من الموسيقى الأوروبية ، ولو أنها أكثر منها تركيباً فى السلّم والدورات التوقيعية ؛ وأنغامها محدودة وغير محدودة فى آن واحد ، فهى من جهة مضطرة اضطراراً أن تستمد من هذا اللون أو ذاك فى معين تقليدى قوامه ستة وثلاثون لوناً ، لكن العازفين — فى الوقت نفسه — يستطيعون أن ينسجوا حول هذا الهيكل التقليدى نسيجاً لا نهاية لخيوطه ولا صلات تصل أجزاءه المنوعة تنوعاً شديداً ، وفى كل موضوع موسيقى — أو « راجا »(*) موسيقية كما يسمونه — خمس نغمات أو ست أو سبع ، يرجع الموسيقى الى إحداها — يختارها ولا يغيرها — من حين إلى حين ؛ ولكل « راجا » اسم مشتق من الحالة النفسية التى تريد الإيحاء بها — « الفجر » ، « الربيع » ، « جمال المساء » ، « السُّكْر » الخ — وكل « راجا » مرتبطة بزمن معين من اليوم أو من العام ، وتذهب الأساطير الهندية إلى أن لهذه الراجات قوة روحانية ، حتى ليقال إن راقصة بنغالية أزالت قحطاً بغنائها إحدى الراجات وهى المسماة « منع مالار » — أى نغمة استنزال المطر [١٣] .

ولقد خلع الأسلاف على « الراجات » صبغة مقدسة فمن يعزفها وجب عليه أن يراعى حرماتها ، لأنها صور من الغناء أداها « شيفا » نفسه ، ويحكى أن

(*) إذا أردنا أن نكون أكثر دقة ، فهناك ست « راجات » أو موضوعات أساسية لكل منها خمس صور تسمى « راجينى » وكلمة « راجا » معناها لون وعاطفة وحالة نفسية ، وكلمة راجينى هى مؤنثها .

عازفاً اسمه « نارادا » أنشد تلك الراجات فى إهمال لشأنها ، فزجّ به « فشنو » فى نار الجحيم ، حيث شاهد رجالا ونساء يبكون على ما تكسّر من جوارحهم وقال له الإله إن هؤلاء الرجال والنساء هى الراجات والراجينات التى شوّهها ومزّقها عزفه المستهتر ، فلما شاهد « نارادا » ذلك — هكذا تروى الأسطورة — حاول أن يكون فى فنه أكثر إتقاناً ، إذ أخذته بعدئذ خشيةُ الخاشع (١٤) .

والعازف الهندى لا يلتزم « الراجا » التى اختارها لبرنامجه الموسيقى التزاماً يضيق من حريته تضييقاً خطيراً ، أكثر مما يلتزم المنشئ الموسيقى فى الغرب ، إذا ما أنشأنا « سوناتا » أو « سمفونية » ، موضوعَه الموسيقىّ التزاماً يعرقله ؛ ففى كلتا الحالتين ، ما يفقده العازف من حرية ، يعوضه بما يتاح له من تماسك البناء واتزان الصورة ؛ فالموسيقى الهندى شبيه بالفيلسوف الهندى ، كلاهما يبدأ بالجزئى المحدود « ويرسل روحه إلى اللامحدود » ؛ إنه يظل يمعن فى وَشْى موضوعه وشياً دقيق الأجزاء ، حتى يتمكن فى نهاية الأمر ، بفعل تيار متموج من دورات التوقيع وتكرار النغمة ، بل بفعل اطراد الأنغام اطراداً رتيباً مملا ، أن يخلق نوعاً من « اليوجا » الموسيقية ، أعنى ضرباً من الذهول الذى يشل الإرادة ويطمس الفردية اللتين ننسبهما للمادة والمكان والزمان ، وبهذا ترتفع الروح إلى ما يوشك أن يكون اتحاداً صوفياً بشىء « عميق الاتصال فى نفوسنا بجذوره » أو قُلْ « بكائن » عميق عظيم ساكن ، أو بحقيقة سابقة لهذا العالم ومنبثة فى كل أجزائه ، تبتسم ساخرة من كافة الإرادات المكافحة ومن التغير والموت بشتى ما لهما من صور .

والأرجح أننا لن نستسيغ الموسيقى الهندية ، ولن نفهمها ، إلا إذا استبدلنا بالكفاح كينونة ساكنة ، وبالترقى ثباتا ، وبالشهوة استسلاماً ، وبالحركة استقراراً ؛ وربما اصطنعنا لأنفسنا هذه الحالة إذا عادت أوروبا من جديد خاضعة ، وعادت آسيا مرة أخرى للسيادة ، لكن آسيا عندئذ ستمل السكينة والثبات والاستسلام والقرار .

الفصل الثالث

التصوير

ما قبل التاريخ – نقوش أجانتا – مصغرات راجبوت –
مدرسة المغول – المصورون – أصحاب النظريات

إننا نسمى الرجل إقليمياً ، إذا حكم على العالم على أساس الأنظمة السائدة فى الإقليم الذى يعيش فيه ، واعتبر كل مالم يألفه من أوضاع ضرباً من الجاهلية فيقال عن الإمبراطور « جهان كير » وهو رجل ذواقة علامة فى الفنون — إنه حين أطلع على صورة أوروبية ، امتعض لها من فوره ، و« لم يستسغها لأنها مرسومة بالزيت »[١٥] ، وإنه ليسرنا أن نعلم أنه حتى الإمبراطور يجوز عليه أن يكون إقليمى النظرة ، وأنه كان من العسير على « جهان كير » أن يستمتع بالتصوير الزيتى الذى ترسمه أوروبا ، كما أنه من العسير علينا أن نتذوق دقائق التحف فى الهند :

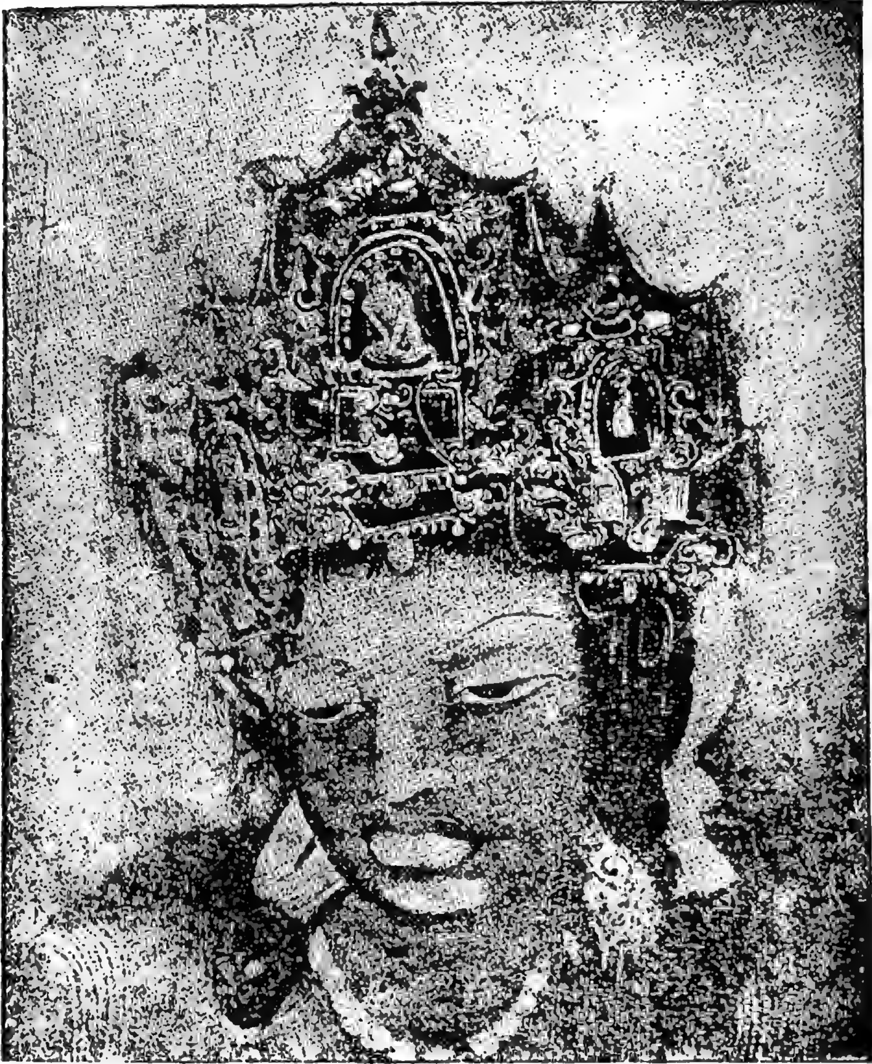
ويتبين من الرسوم الحمراء التى نراها لبعض الحيوانات ولمطاردة وحيد القرن ، على جدران الكهوف فى سنجانپور » و« مرزاپور » أن قد كان للتصوير الهندى تاريخ طال أمده عدة آلاف من السنين ، وتكثر لوحات لمصورين (التى يضعون عليها ألوانهم) بين آثار العهد الحجرى الجديد فى الهند ، مستعدة للاستعمال بما لا يزال عليها من بقايا الألوان[١٦] ؛ وإننا نلحظ فجوات واسعة فى تسلسل تاريخ الفن فى الهند ، لأن معظم الآثار الفنية الأولى قد أتت عليها عوامل المناخ ، ثم فسد كثير مما تبقى بعد ذلك على أيد المسلمين « محطمى الأوثان » من محمود إلى أورنجزيب[١٧] ؛ ويشير الـ « ڤنايايتاكا » (حوالى ٣٠٠ قبل الميلاد) إلى قصر الملك « پازنادا » فيقول عنه إنه كان يحتوى على أبهاء للصور الفنية ؛ وكذلك يصف « ڤا — هين » و« يوان شوانج » أبنية

كثيرة - فيقولان عنها بأنها اشتهرت بروعة ما عرض على جدرانها(١٨) ، لكنه لم يبق لنا أثر واحد من هذه الأبنية وتبين صورة من أقدم الصور فى التبت فناناً وهو يصور بوذا(١٩) فلم يشك المصورون فيما بعد ذلك التاريخ فى أن فن التصوير كان ثابت الأساس فى عهد بوذا .

وأقدم صورة هندية يمكن تحقيق تاريخها ، مجموعة من الزخارف الجدارية البوذية (حوالى ١٠٠ قبل الميلاد) وجدت على جدران كهف فى « سرجيا » فى المقاطعات الوسطى ، ومنذ ذلك الحين ، جعل فن التصوير الجدارى - وأعنى به تصويراً يرسم على معجون طرى قبل أن يجف - يتقدم خطوة فخطوة ، حتى بلغ على جدر كهف « أجانتا »(*) درجة من الكمال لم يجاوزها أحد بعد ، حتى « جيوتو » و « ليوناردو » ؛ وكانت تلك المعابد تنحت فى واجهة صخرية من سفح الجبل ؛ وحدث ذلك فى فترات مختلفة تقع بين القرن الأول الميلادى والقرن السابع ؛ ولبثت قروناً لا يعرفها التاريخ ولا تعيها ذاكرة الإنسان بعد انهيار البوذية ، فاكتنفتها أشجار الغابة حتى كادت تخفيها ، وسكنتها الخفافيش والأفاعى وغيرهما من صنوف الحيوان ، وأتلفت صنوف الطير والحشرات التى تعد بالمئات ، تلك التصاوير بفضلاتها ؛ ثم حدث سنة ١٨١٩ أن عثر الأوروبيون على الآثار ، وأدهشهم أن يروا على الجدران تلك الصور التى تعد الآن بين آيات الفن فى العالم كله(٢٠) .

وأطلق على المعابد اسم الكهوف ؛ لأنها فى معظم الحالات منحوتة فى الجبال فمثلا كهف نمرة ١٦ عبارة عن حفرة طول كل جهة من جهاتها خمس وستون قدماً ، يدعمها عشرون عموداً ، وترى على طول القاعة الوسطى ست عشرة مقصورة من مقاصير الدير ، ولها شرفة ذات فتحة للباب تزخرف واجهتها ، وفى مؤخرتها جلود مقدسة ، وكل الحيطان مزدانة بالتصاوير الجدارية ؛ ومن

(*) بالقرب من قرية فاردايور ، فى الولاية المستقلة حيدر أباد .



صورة فى أجانتا

المعابد التسعة والعشرين ، ستة عشر كانت فى سنة ١٨٧٩ تحتوى على تصاوير ، فلما أن كانت سنة ١٩١٠ أتلف التعرض للجو تصاوير عشرة معابد منها ، ثم أصيبت الستة الباقية بخدوش بفعل محاولات غشوم فى سبيل تجديدها[٢١] ، وقد

كانت هذه التصاوير يوماً متلألئة بالأحمر والأخضر والأزرق والأرجوانى ؛ ولم يبق اليوم من هذه الألوان شىء ما عدا الأجزاء ذات الألوان الخافتة أو القاتمة ؛ وإن بعض الصور التى أفسدها الزمن والجهل ليبدو غليظاً خشناً فى أعيننا ، نحن الذين لا يستطيعون قراءة الأساطير البوذية بقلوب بوذية ، وبعضها الآخر فيه قوة ورشاقة فى آن معاً ، تنبئان عن مهارة الصناع الذين ضاعت أسماؤهم قبل أن تفنى آثارهم بزمن طويل .

وعلى الرغم من كل هذه النائبات ، لا يزال كهف رقم (١) غنياً بآياته الفنية فهاهنا ترى على أحد الجدران (ما يرجح أن يكون) صورة «بوذيساتاوا» ، أى قديس بوذى يستحق النرفانا ، لكنه آثر على النرفانا التى هو جدير بها أن يعاد إلى الحياة فى ولادات جديدة لكى يصلح الناس ؛ ولن تجد صورة تصور حزن التفكير البصير أعمق مما تصوره هذه الصورة(٢٢) ، وإن الإنسان لتأخذه الحيرة أى الصورتين ألطف وأعمق — هذه الصورة أو صورة ليوناردو التى رسمها يدرس بها موضوعاً شبيها بموضوع هذه الصورة ، وهو رأس المسيح(*) وعلى جدار آخر من نفس المعبد صورة لـ «شيفا» وزوجته «پارفاتى» وقد ازّينت بالحلى(٢٣) ، وعلى مقربة منها صورة لأربعة غزلان ، أشاع فيها الحساسية الرقيقة ذلك العطف البوذىّ على الحيوان ، وعلى السقف زخرف لا يزال ناصع الألوان بما فيه من زهور وطيور دقيقة الرسم(٢٤) ، وعلى أحد جدران الكهف رقم (١٧) تصوير رشيق — قد تلف الآن بعض التلف — للإله مصحوباً بحاشيته ، وهو هابط من السماء إلى الأرض ليتعهد شيئاً ما مما وقع فى حياة بوذا(٢٥) ، وعلى جدار آخر صورة تخطيطية ، لكنها زاهية الألوان ، لأميرة مع وصيفتها(٢٦) ؛ وترى مختلطاً بهذه الآيات الفنية حشداً متداخلا من التصاوير الجدارية يظهر فيها ضعف الصناعة وفيها وصف لنشأة بوذا وفراره وإغرائه(٢٧) .

(*) وهى بين تخطيطاته الابتدائية لصورة (العشاء الأخير) .

لكننا لا نستطيع أن نحكم على هذه الآثار الفنية فى صورتها الأصلية بما بقى منها اليوم ، ولا شك أن هناك مفاتيح طرائق تقدير قيمتها الفنية ، لا يمكن الكشف عنها لمن لا يحمل بين جنبيه روحاً بوذية ؛ ومع ذلك فحتى الغربى فى مستطاعه أن يُعجب بفخامة الموضوع ، وعظمة المدى صُممت الصورة على أساسه ، ووحدة التأليف ، ووضوح الخطوط وبساطتها وثباتها ، وبتفصيلات كثيرة بينها هذا الكمال العجيب الذى بلغوه فى رسم الأيدي التى هى آفة المصورين جميعاً ؛ وإن الخيال ليصوّر لنا هؤلاء الفنانين الكهنة(*) الذين كانوا يؤدون الصلاة فى هذه المقصورات وربما زينوا هذه الجدران والسقوف بفن التقىّ والورع ، بينما أوروبا دفينة فى ظلام أوائل عصورها الوسطى ؛ فهاهنا فى « أجانتا » أدْمِجَ الدينُ مختلف الفنون : فن العمارة والنحت والتصوير فى وحدة متسقة ، فأنتج أثراً من أعظم آثار الفن الهندى .

فلما أغلقت معابدهم أو خُرِّبت على أيدي الهون والمسلمين ، أدار الهنود مهارتهم التصويرية تجاه الفنون الصغرى ؛ فنشأت بين « الراجبوت » مدرسة من المصورين سجلوا فى تماثيل صغيرة قصص « الماهابهاراتا » و « رامايانا » وأعمال البطولة التى قام بها رؤساء « الراجبوتانا » ؛ وكثيراً ما كانت تكتفى تلك الآثار الفنية بمجرد تخطيط أوّلى للموضوع ، لكنها كانت دائماً تنبض بالحياة وتبلغ من جمال الزخرف حد الكمال ؛ وإنك لترى فى متحف الفنون الجميلة فى « بوستن » ، مثلا جميلا لهذا الأسلوب الفنى ، إذ تراه يرمز إلى إحدى « راجات » الموسيقى بنساء رشيقات وبرج شامخ وسماء دانية(٢٩) ، وكذلك ترى مثلا آخر فى معهد الفنون فى « دترْوا » يمثل برشاقة فريدة فى بابها منظراً مأخوذاً من « جيتا چوفندا »(٣٠) ، وصور النساء فى هذه التصاوير الهندية وغيرها لم تكن ترْسَم من نماذج بشرية إلا نادراً ؛ فكان على الفنان أن يتصورها بخياله ويستمدها من ذاكرته ، والأغلب أن يصور المصور بألوان

(*) هذه مجرد فرض ، فلسنا ندرى من رسم هذه التصاوير الجدارية

زاهية على سطح من ورق ، ويستخدم فى الرسم فراجين مصنوعة من أرق

صورة مغولية لدربار فى ظل أكبر فى مدينة أكبر أباد

الشعر ، يأخذونه من السنجاب أو الحجل أو الماعز أو النمس(٣١) ، واستطاع رسامهم أن يبلغ من رقة خطوطه وزخارفه حداً يمتع العين ، حتى إن كان المشاهد أجنبياً لم يمهر فى تقدير الفنون .

وقد أبدعت أجزاء أخرى من الهند آثاراً فنية شبيهة بهذه الآثار ، وبخاصة فى دولة « كانجرا »(٣٢) ، وتطوّر فرع من فروع هذه الدوحة الفنية عينها فى ظل المغول بمدينة دلهى ، ولما كان هذا الفن المتفرع ناشئاً عن فن الخط الفارسى وفن زخرفة المخطوطات ، فقد آل أمره إلى أن يكون تصويراً أرستقراطياً يقابل من حيث رقته وانحصاره فى دائرة ضيقة ، موسيقى الحجرات التى ازدهرت فى قصور الملوك ؛ ولقد جاهدت هذه المدرسة المغولية — كما جاهدت مدرسة راجبوت — لتحقق لنفسها رشاقة التخطيط ، كان المصورون أحياناً يستخدمون فرجوناً مؤلفاً من شعرة واحدة ، وتنافس مصورو هذه المدرسة أيضاً فى إجادة تصوير اليدين ؛ لكنهم بالقياس إلى المدرسة الفنية السالفة أكثروا من الألوان وقللوا من جوّ الألغاز والغموض ، وقلما مسّوا بفنهم الدين أو الأساطير بل حصروا أنفسهم فى حدود هذه الدنيا ، فكانوا واقعيين بمقدار ما سمح لهم الحذر به من الواقعية ؛ وقد اتخذوا موضوعات لرسومهم رجالا ونساء من الأحياء ذوى المنزلة الرفيعة والمزاج الشامخ بأنفه ، فلم يكن أشخاصهم ممن يُعرفون فى الناس بضعة نفوسهم ، وأخذ هؤلاء الأشراف يجلسون واحداً فى إثر واحد أمام المصور ، حتى امتلأت أبهاء الصور عند « جهان كير » — ذلك الملك الأنيق — بصور أعلام الحكام ورجال البلاط جميعاً منذ اعتلاء « أكبر » عرش البلاد ، وكان « أكبر » أول حاكم من أفراد أسرته المالكة شجع التصوير ، ولو أخذنا بما يقوله « أبو الفضل » فقد كان فى دلهى فى أواخر حكمه ، مائة أستاذ من محترفى هذا الفن ، وألف من هواته(٣٣) .

وكان من أثر رعاية « جهان كير » لفن التصوير أن تطور هذا الفن واتسع نطاقه من تصوير الأشخاص فحسب إلى تمثيل مناظر الصيد وغيرها من البطانات التي تؤخذ من الطبيعة لتكون مجالا لتصوير أشخاص من الناس على أساسها — على أن هذه الأشخاص مازالت لها السيادة فى الصورة ؛ فهنالك صورة صغيرة تمثل الإمبراطور نفسه وقد أوشك أن تنال منه مخالب أسد واثب على مؤخرة الفيل الذى كان يركبه ، محاولا أن يمسك بجسده ، بينما ترى تابعاً من الأتباع يفر هارباً كما تقتضى النظرة الواقعية لحقيقة ما يحدث فى الحياة(٣٤) ، وبلغ الفن فى حكم « جهان » أعلى ذروته ؛ ثم أخذ بعدئذ فى التدهور ؛ وكما حدث فى التصوير اليابانى حدث فى الهند ، وهو أن شيوع القالب الفنى فى دائرة واسعة من الناس ، كان له نتيجتان فى وقت واحد ، فقد زاد عدد المهتمين بالفن من جهة ، وقلل من دقة الذوق من جهة أخرى(٣٥) ، وأخيراً تمت مراحل التدهور حين جاء « أورنجزيب » فأعاد حكم الإسلام فى مقاومة التصوير بغير هوادة .

وقد لقى المصورون فى دلهى من الازدهار ما لم يعرفوا له مثيلا خلال عدة قرون ، وذلك بفضل الرعاية الكريمة التى أسداها إليهم ملوك المغول ؛ فجددت طائفة المصورين عندئذ شبابها ، وهى تلك الطائفة التى احتفظت بنفسها حية منذ العصر البوذى ؛ ونفض بعض أعضائها عن نفسه ذلك التخفى الذى كان يدعوهم إلى تكرار أسمائهم ، والذى يسود الكثرة الغالبة من آثار الفن الهندى ، بفعل الزمان الذى يبتلع الأسماء فى جوف النسيان من جهة ، وإنكار الهنود لذاتيات الأفراد من جهة أخرى ، وكان من السبعة عشر فناناً الذين يعدون أعلاماً فى حكم « أكبر » ثلاثة عشر هندوسياً(٣٦) ، وكان أقرب المصورين إلى الحظوة فى بلاد المغولى العظيم هو « دازڤانت » الذى لم يؤثر أصله الوضيع — إذ كان ابن حامل المحفّات التى تنقل الراكبين — فى نظرة الإمبراطور إليه أقل تأثير ، وكان هذا الشاب شاذ الأطوار ، فكنت تراه

مصراً أينما حل على رسم صوره ، برسمها على أية مادة أتيحت له ؛ واعترف « أكبر » بعبقريته ، وطلب إلى الأستاذ الذى يتلقى عنه هو نفسه فن الرسم ، أن يتعهد تعليمه ، حتى إذا ما شبّ الغلام ، أصبح أعظم رجال الفن فى عصره ، لكنه وهو فى أوج شهرته طعن نفسه طعنة قاضية(٣٧) .

إنه حيثما وجدت ناساً يصنعون هذا الشىء أو ذاك ، وجدت إلى جانبهم ناساً آخرين يأخذون أنفسهم بشرح الطريقة التى يجب أن يتبعها أولئك فى صناعة ما يصنعون ؛ فالهنود الذين لم تكن فلسفتهم تعلى من شأن المنطق ، قد أحبوا المنطق مع ذلك ، وأغرموا بصياغة قواعد دقيقة لكل فن من الفنون ، كأدق ما تكون القواعد دقة ، وأشد ما تكون انطباقاً على حكم العقل ؛ ومن ثم وضعوا فى أوائل تاريخنا المسيحى « الساندانجا » أى « الأطراف الستة للتصوير الهندى » وهى شبيهة بما وضعه صينىٌّ(*) بعد ذلك ، وربما كان الصينىُّ فى ذلك مقلّداً ، وهو ستة قوانين لإتقان فن التصوير : (١) معرفة ظواهر الأشياء . (٢) صحة الإدراك الحسى والقياس البناء . (٣) فعل المشاعر فى القوالب الفنية . (٤) إدخال عنصر الرشاقة ، أو التمثيل الفنى . (٥) مشابهة الطبيعة . (٦) استخدام الفرجون والألوان استخداماً فنياً ؛ وظهر بعد ذلك تشريع جمالى مفصل . واسمه « شلبا - شاسترا » ؛ صيغت فيه قواعد كل فن وتقاليده صياغة تصلح ما مرّ الزمان ، وهم يزعمون لنا أن الفنان لا بد له من دراسة الڤيدات دراسة متقنة ، وأن يغتبط بعبادة الله ، ويخلص لزوجته ويجتنب غيرها من النساء ويحصل معرفة بمختلف العلوم تحصيلا تحدوه التقوى »(٣٨) .

ويسهل علينا بعض الشىء فهم التصوير الشرقى ، لو وضعنا نصب أعيننا

(*) هو « هزيه هو » - راجع ما جاء عنه فى الجزء الخاص بالصين من هذه السلسلة ؛ وتاريخ « الساندانجا » مجهول لأننا عرفناه من شرح كتبه لشارح فى القرن الثالث عشر .

أولا ، أنه لا يحاول تصوير الأشياء بل تصوير العواطف ، وأنه لا يحاول مطابقة الأصل بل يكتفي بالإيحاء به ، وأنه لا يعتمد على اللون بل على التخطيط وأن غايته أقرب إلى أن تكون إثارة عاطفة جمالية ودينية منها إلى أن تكون محاكاة للواقع ، وأنه مهتم بما فى الناس والأشياء من « أنفس » أو « أرواح » أكثر من اهتمامه بصورتها المادية ، ومع ذلك فمهما حاولنا ، فنوشك ألا نجد فى التصوير الهندى ذلك الرقى الفنى ، أو ذلك البعد فى المدى والعمق فى المعنى ، الذى يميز فن التصوير فى الصين أو فى اليابان ؛ وترى بعض الهنود يعللون لك تعليلا مغاليا فى شطحته مع الخيال ، فيزعمون أن التصوير قد تدهور عندهم لأنه أيسر من أن يتقدم به المتقرب إلى الآلهة ، إذ ليس فى إخراجه من الغناء ما يشرف ذلك المتقرب[٣٩] ، ويجوز ألا تكون الصور بما تتصف به من سرعة التعرض للزوال والفناء ، مما يشبع فى نفس الهندى ذلك التعطش الذى يحسه نحو تجسيد إلهه المختار تجسيداً يبقى على وجه الزمان ؛ فلما لاءمت البوذية بين نفسها وبين التصوير الفنى للأشياء ، ولما كثرت وازدادت الأضرحة البرهمية ؛ أخذ النحت يحل محل التصوير شيئاً فشيئاً ، ليأخذ الحجر الدائم مكان اللون والتخطيط .

الفصل الرابع

النحت

النحت البدائى – النحت البوذى – جاندهارا –
جوبتا – تأثره بالمستعمرين – تقدير

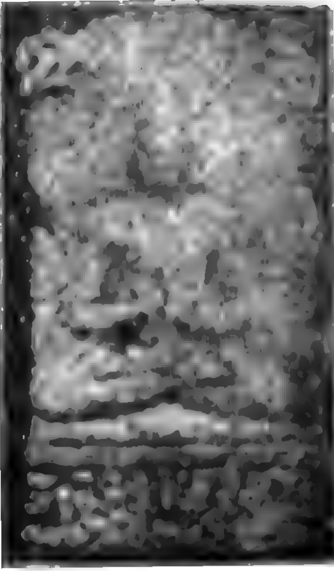
ليس فى مقدورنا أن نتعقب مراحل النحت التاريخية فى الهند بادئين بالتماثيل الصغرى التى وجدت فى « موهنجو – دارو » ومنتهين بعصر « أشوكا » لكن يجوز لنا أن نشك فى أن هذه الفجوة التى تعترض تطور تلك المراحل ، ليست فجوة فى تقدم الفن نفسه بمقدار ما هى فجوة فى علمنا به ؛ وربما أفقرت الغزوات الآرية الهند حيناً من الدهر ، فانتكست بفعل الفقر من الحجر إلى الخشب فى صناعة تماثيلها ؛ أو ربما كان الآريون أكثر انصرافاً إلى الحروب من أن يجدوا الفرصة للعناية بالفنون ، فأقدم التماثيل الحجرية التى بقيت لنا فى الهند ، لا يرجع إلى عهد أقدم من « أشوكا » لكن هذه التماثيل تدل على مهارة بلغت من الرقى حداً رفيعاً لا يدع لنا مجالا للشك فى أن الفن كان قبل ذلك آخذاً فى نموه عدة قرون(٤٠) ، وجاءت البوذية فوضعت حوائل معروفة تقوم فى وجه التصوير والنحت معاً ، وذلك بمقتها للأوثان وللتصاوير الدنيوية : إن بوذا يحرم « تصاوير الخيال فى رسم أشخاص الرجال والنساء »(٤١) وبحكم هذا التحريم الذى يوشك أن يكون صادراً من موسى لقى التصوير والنحت من الحوائل فى الهند مثل ما لقياه فى عهود اليهود ، ومثل ما سيلقيانه بعدئذ فى ظل الإسلام ، لكن هذا « التزمت » – فيما يظهر – أخذ يتراخى شيئاً فشيئاً كلما تهاونت البوذية فى تشددها وازدادت مشاطرة للروح الدراڤيدية التى تميل إلى الرمز والأساطير ، فلما عاد فن النحت إلى الظهور من جديد (حوالى سنة ٢٥٠ قبل الميلاد) فى التماثيل الحجرية البارزة القائمة على « السور » الذى يحيط بأكمات

المدافن البوذية فى « بوذا — جايا » و « بهارهوت » كانت هذه التماثيل أقرب إلى

جذع شاب من سانكى

أن تكون جزءاً لا يتجزأ من التصميم المعمارى للبناء منها إلى أن تكون فناً مستقلا مقصوداً لذاته ؛ ولبث الجزء الأكبر من النحت الهندى حتى ختام مراحله التاريخية تابعاً لفن العمارة، وكان طوال الوقت يؤثر النحت البارز على الحفر(*)؛

التمثال الجالس لبراهما — القرن العاشر



ملك ناجا — واجهة بارزة فى أجانتا

وقد بلغ هذا النحت البارز ذروة رفيعة من الكمال فى المعابد الجانتيَّة «مأثورة» ، وفى الأضرحة البوذية فى «أماراڤاتى» و «أجانتا» ؛ ويقول أحد الثقات الراسخين فى العلم إن السور المنحوت فى «أماراڤاتى» : «أرق زهرة فى النحت الهندى وأوغلها فى أسباب الترف»(٤٢).

(*) لهذا التعميم استثناء ضخم يفسده ، هو التمثال النحاسى الكبير لبوذا ، الذى يبلغ ارتفاعه ثمانين قدماً ، والذى شهده «يوان شوانج» فى «تاتالى پوترا» ؛ وقد يكون هذا التمثال — بفضل «يوان» وغيره ممن حجوا إلى الهند من أهل الصين — أحد الأسلاف التى نتج عنها تماثيل بوذا المظيمة فى «نارا» و «كاماكورو» من بلاد اليابان .

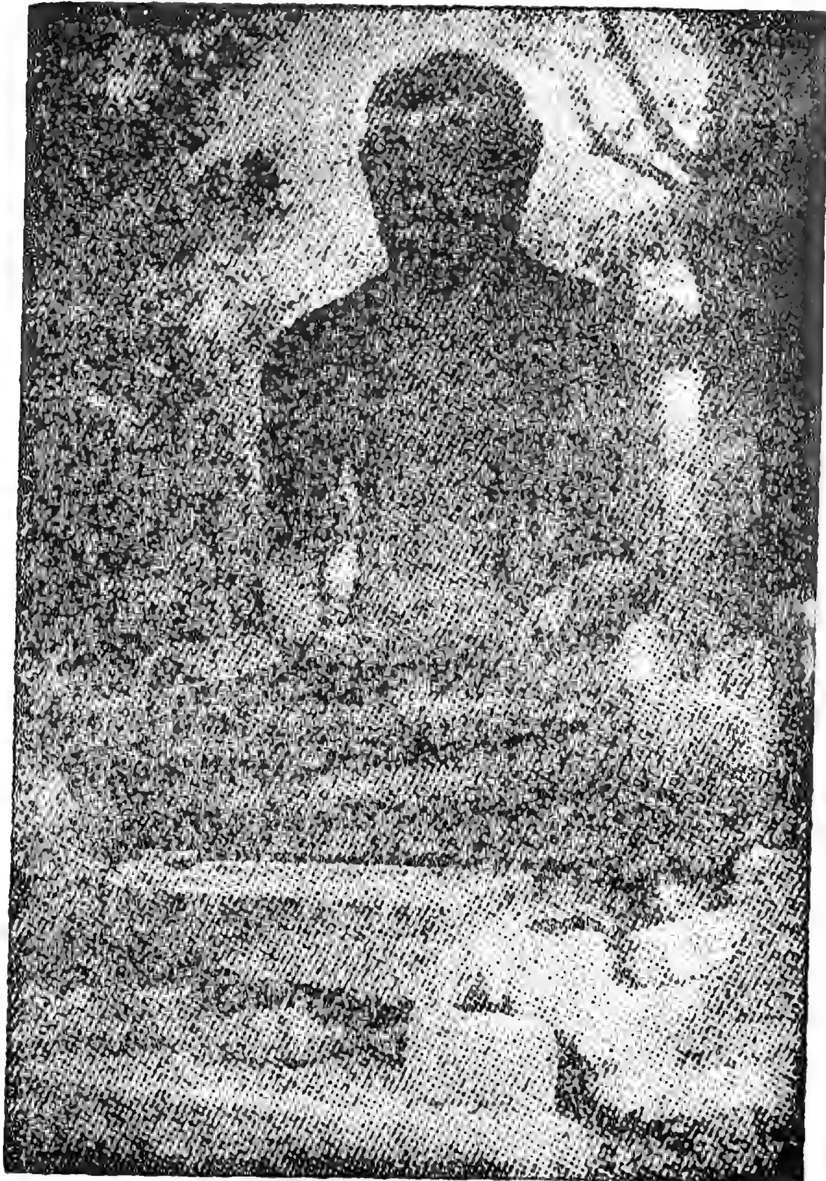
فى ذلك الوقت عينه ، كان نمط آخر من أنماط النحت فى سبيله إلى الرقى فى إقليم « جاندهارا » الواقع فى شمال غربى الهند ؛ وذلك فى رعاية الملوك « الكوشيين » ، وهم أبناء أسرة يحيط بها الغموض ، انبثقت بغتة من الشمال — ومن الجائز أن يكون فى أصولها جذور هلينية — فظهر بظهورها ميل نحو إدخال القوالب الفنية اليونانية ، وكانت بوذية « ماهايانا » التى استولت على مجلس « كانيشكا » هى التى شقت الطريق إلى ذلك الفن اليونانى ، بإلغائها تحريم التصوير والنحت ، فاستطاع بعض المعلمين اليونان أن يوجهوا النحت الهندى وجهة اصطنع فيها لفترة من الزمن وجهاً « هلينيا » طليقاً ، فتحول بوذا

بوذا سارنات — القرن الخامس

إلى ما يشبه أپولو ، وأخذ يطمح إلى بلوغ الأولمب ، وأصبحنا نرى الثياب تنساب أذيالها على آلهة الهندوس وقديسيهم على نحو ما ترى فى نحت « فيدياس »

شيفا ذات الوجوه الثلاثة ، أو تريمورتى فى الفانتا

كما نرى تماثيل تصور « بوذيساتاوا » التي وهو يصاحب « سيلبنى » الطروب



بوذا أنورا ذابورا – فى سيلان

الخمور(٤٣) ، ومثلوا مولاهم بوذا وتلاميذه تماثيل جملوا أجسادها وكادوا يجعلونها مُخَنَّثة الأجزاء ، إذ أخرجوها على غرار نماذج يونانية بشعة تمثل اليونان وهم فى مرحلة واقعية تميل بهم نحو الانهيار ؛ ومن ذلك تمثال بوذا الذى يتضور جوعاً ، فى هــذا التمثال ترى كل ضلع وكل عصب من أضلاع جسده وأعصابه ، ثم تراهم ركبوا على هذا الجسد وجه امرأة ، ورُتب شعر الرأس على نحو ما يُرتَّبُ الشعر فى رءوس السيدات ، ولو أنهم جعلوا فى ذلك الوجه لحية الرجال(٤٤) ؛ وقد تأثر « يوان شوانج » لهذا الفن الذى يمزج بين اليونانية والبوذية والذى انتقل إلى الصين وكوريا واليابان(٤٥) بفضل « يوان شوانج » هذا وغيره ممن حجوا إلى الهند فيما بعد ؛ لكن هذا الفن لم يكن له إلا قليل أثر فى قوالب النحت وطرائقه فى الهند ذاتها ؛ فلما انقضى عهد مدرسة جاندهارا بعد بضعة قرون قضتها فى نشاط مزدهر ، عاد الفن الهندى من جديد إلى الحياة فى ظل حكام من الهندوس ، واستأنف التقاليد التى خلّفها الفنانون الوطنيون فى « بهارهوت » و « أماراڤاتى » و « مأثورة » ، ولم ينظر إلا بطرف عينه إلى آثار الفترة اليونانية القصيرة التى ظهرت فى جاندهارا .

وازدهر النحت — كما ازدهر كل شيء تقريباً فى الهند — تحت حكم أسرة جوبتا ؛ وكانت البوذية عندئذ قد نسيت عداوتها لتصوير الأشخاص ، ونهضت البرهمية وقد تجدد نشاطها ، فشجعت الرمزية وزخرفة الدين بكل أنواع الفنون ؛ فنرى فى متحف « مأثورة » تمثالا حجرياً لبوذا أتقنت صناعته ، بعينين تنمان عن تأمل عميق ، وشفتين حساستين ، وجسد بولغ فى رشاقته ، وقدمين قبيحتين مستقيمتى الخطوط ؛ وترى فى متحف « سارنات » تمثالا حجرياً آخر لبوذا فى جلسة القرفصاء التى كتب لها أن تسود النحت البوذى ، وفى هذا التمثال تصوير بارع لآثار التأمل الهادئ والرقة القلبية الصادرة عن ورع ؛ وفى « كاراتشى » تمثال برنزى صغير لبراهما ، يشبه صورة « ڤولتير » شبهاً واضحاً(٤٦) .

واذهب حيث شئت فى أرجاء الهند ، تر فن النحت فى الألف عام التى

شيفا الراقصة ، فى جنوبى الهند - القرن السابع عشر

سبقت قدوم المسلمين ، قد أنتج آيات روائع على الرغم من أن خضوعه لفن العمارة وللدين قد حدّد خطاه ، وإن يكن مصدر وحى له فى الوقت عينه ، فالتمثال الجميل الذى يصور « ڤشنو » والذى جاء من سلطانپور[٤٧] وتمثال « پادماپانى » الذى أجيدت صناعته بأزميل الفنان[٤٨] وتمثال « شيڤا » الضخم ذو الوجوه الثلاثة (الذى يسمى عادة تريمورتى (الذى نحت نحتاً عميقاً فى كهوف « إلفانتا »[٤٩] والتمثال الحجرى الذى تكاد تحسبه من صنع « پراكسيتى » والذى يعبده الناس فى « نوكاس » باعتباره الإلهة « روكمينى »[٥٠] و « شيڤا » الراقص الرشيق — أو ناتاراچا — المصنوع من البرونز بأيدى الصناع الفنانين فى تانچور[٥١] وتمثال الغزال الجميل المنحوت من الحجر ، وفى « ماماللاپورام »[٥٢] و « شيڤا » الوسيم فى « پرور »[٥٣] — هذه كلها شواهد على انتشار فن النحت فى كل إقليم من أقاليم الهند .

واجتازت هذه البواعث نفسها وهذه الأساليب نفسها ، حدود الهند الأصلية حيث كان من أثرها أن نتجت آيات فنية فى تركستان وكمبوديا وجاوه وسيلان وغيرها ؛ ويستطيع طالب الفن أن يجد أمثلة لذلك ، هذا الرأس الحجرى — ويظهر أنه رأس غلام — الذى احتفره من رمال خوتال « سير أورل شتاين » وصحبه[٥٤] ورأس بوذا الذى جاء من سيام[٥٥] وتمثاله « هاريهارا » فى كمبوديا الذى يتميز بدقة تشبه دقة المصريين فى تماثيلهم[٥٦] والتماثيل البرونزية الرائعة فى جاوة[٥٧] ورأس « شيڤا » الذى جاء من « پرامبانام » والذى يشبه الفن فى جاندهارا[٥٨] ؛ وتمثال المرأة البالغ حداً بعيداً فى جماله واسمه (پراچناپارامیتا) وهو الآن فى متحف ليدن ؛ وتمثال « بوذيساتاوا » الذى بلغ ذروة الكمال وهو فى متحف « جلبتوتك » فى « كوبنهاجن »[٥٩] وتمثال بوذا الهادئ القوى[٦٠] وتمثال « أڤالوكتشڤارا » (ومعناها السيد الذى يصوب نظره إلى الناس مستصغراً مشفقاً) وهو تمثال أجيدت صناعته بالإزميل[٦١] وكلا هذين الأخيرين من المعبد العظيم فى جاوه الذى يسمى « بوروبودور »

وكذلك تمثال بوذا الضخم الغليظ(٦٢) والعتبة المرمرية البديعة(٦٣) فى بناء «آنورا ذابورا» فى سيلان؛ هذه القائمة المملة، التى ذكرنا فيها آثاراً فنية لابد أن تكون قد كلفت دماء كثير من الرجال فى عدة قرون من الزمان، تدل بعض الدلالة على أثر العبقرية الهندية فى مستعمرات الهند الثقافية.

إنه ليتعذر علينا للوهلة الأولى أن نقدر هذا النحت؛ فليس يستطيع أحد من الناس أن يطرح وراء ظهره بيئته الخاصة حين يرتحل فى غير بلاده إلا ذو العقل العميق المتواضع؛ إنه لا مناص لنا من أن ننقلب هنوداً أو أبناء هذا البلد أو ذاك مما أخذ بزعامة الهند الثقافية، لنفهم الرمزية الكامنة فى هذه التماثيل، وندرك ما تدل عليه هذه الأذرع والسيقان الكثيرة من وظائف وقوى خارقة، ونسيغ الواقعية البشعة التى تمثلها هذه التماثيل الشاطحة بخيالها، المعبرة عن رأى الهندوس فى القوى الخارقة للحدود الطبيعية، التى تبدع فى خلقها بما يجاوز حدود العقل، وتخصب إخصاباً يجاوز حدود العقل، وتخرب تخريباً يجاوز حدود العقل، إنه ليروعنا أن نرى كل شخص فى قرى الهند نحيل الجسم، بينما نرى كل شخص فى تماثيل الهند بديناً، لأننا ننسى أن التماثيل تصور الآلهة قبل كل شىء، والآلهة هم الذين يتلقون زبدة ما تثمره البلاد من خيرات؛ وإن أنفسنا لتضطرب حين نعلم أن الهنود صبغوا تماثيلهم بالألوان، ومن ثمّ ينكشف لنا الغطاء عن حقيقة نسهو عن إدراكها، وهى أن اليونان فعلوا ذلك أيضاً، وأن الجلال الذى فى آلهة فيديا يرجع بعضه إلى زوال الصبغة عن تماثيلهم زوالا جاء عرضاً؛ وإنه كذلك ليسوءنا أن نرى قلة تماثيل النساء قلة نسبية فى معارض الفن الهندى، ونرثى لإذلال النساء الذى قد تدل عليه هذه الظاهرة، ولا نذكر أبداً أن مذهب العرى فى المرأة ليس أساساً لفن النحت يستحيل الاستغناء عن وجوده، وأن أعمق جمال للمرأة قد يتبدى فى الأمومة أكثر مما يتبدى فى الشباب، قد تدل عليه «ديميتر» أكثر

مما تدل عليه « أفروديت » ، أو قد ننسى أن النحات لم ينحت ما تتعلق به أحلامه بقدر ما تحب ما أذن به الكهنة ، وأن كل فن فى الهند كان يتبع الدين أكثر مما يتبع الفن نفسه ، إذ كان خادماً للاهوت أو قد نفسر بالجد ما لم يقصد به النحات إلى الجد ، وإنما قصد به تصويراً كاريكاتورياً أو فكاهة أو بشائع يخيف بها الأرواح الشريرة فيطردها ، فإذا ما رأينا أنفسنا نزور عنها فى امتعاض فقد ألحنه بذلك الدليل على تأديتها لما أريد لها أن تؤديه .

ومع ذلك فلم يبلغ فن النحت فى الهند كل ما بلغه أدبها من رشاقة ، أو ما بلغه فن العمارة فيها من فخامة ، أو ما بلغته فلسفتها من عمق ؛ فكان أول ما صوره النحت فى الهند هو مكنون عقائدها الدينية على خلطه واضطرابه ، ولئن بزّت الهند بفن النحت فيها نظائره فى الصين واليابان ، إلا أنها لم تبلغ قط مستوى التماثيل المصرية فى برود كمالها ، ولا مستوى التماثيل المرمرية اليونانية فى جمالها الحي المغرى ؟ وإذا أردنا أن نقف من النحت الهندى عند مجرد الفهم لما ينطوى عليه من مزاعم ، كان لا مندوحة لنا عن استعادة الشعور بالتقوى فى قلوبنا ، ذلك الشعور الذى ساد فى العصور الوسطى بجده وإيمانه ، والحق أننا نسرف فيما نطالب به فن النحت أو فن التصوير فى الهند ، فترانا نحكم عليهما كما لو كانا فى تلك البلاد — كما هما فى بلادنا — فنين مستقلا أحدهما عن الآخر ، مع أن حقيقة الأمر هى أننا فصلناهما لتسهل دراستهما حسب ما جرت به التقاليد فى تقسيم الفنون أقساماً مختلفة الأسماء مختلفة المعايير ، فلو استطعنا أن ننظر إليهما كما هما فى رأى الهندى ، أى على اعتبار أنهما جزآن من عدة أجزاء يتألف منها فن العمارة عندهم ، الذى لا يفوقهم فيه شعب آخر ، كان ذلك منا بمثابة البداية المتواضعة التى قد تؤدى بنا إلى فهم الفن الهندى :

الفصل الخامس

فن العمارة

(١) العمارة الهندوسية

العهد السابق لأشوكا – العمارة فى عهد أشوكا – العمارة البوذية –
العمارة الجانتية – آيات العمارة فى الشمال – هدمها – النمط فى الجنوب
المعابد المقامة من حجر واحد – المعابد المقامة من أحجار عدة

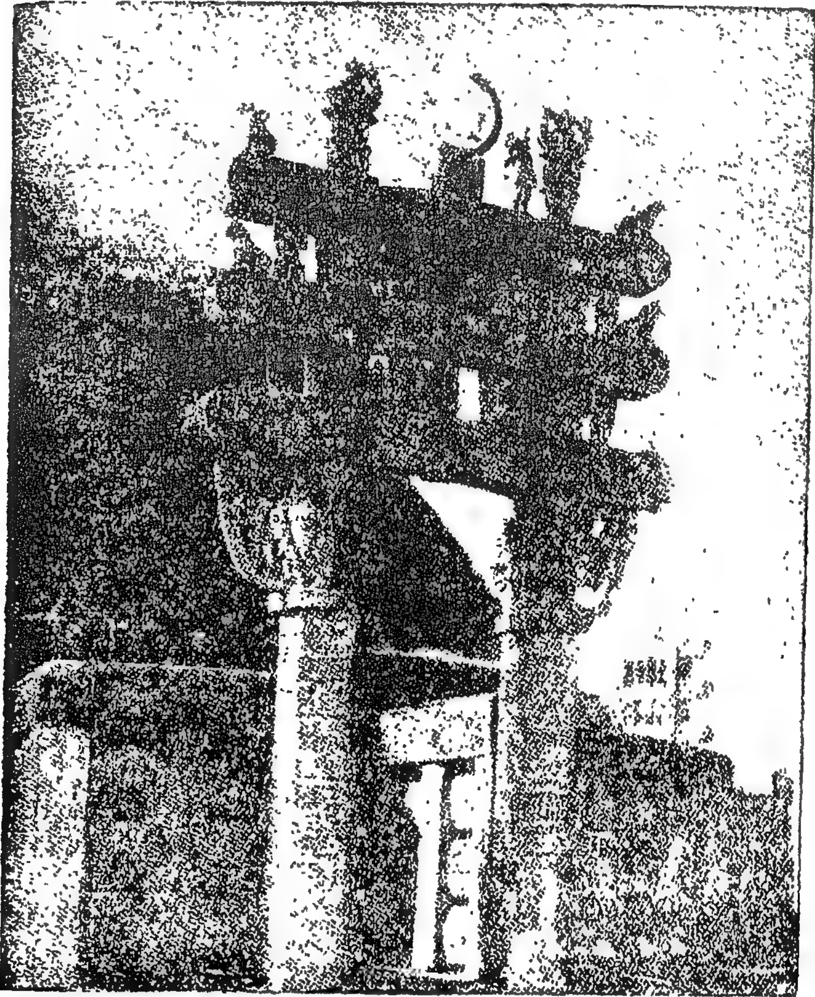
لم يبق لنا شىء من العمارة الهندية قبل « أشوكا » فلدينا آثار من اللبن فى « موهنجو – دارو » ، لكن أبنية الهند فى العهدين الفيدى والبوذى كانت فيما يظهر من الخشب ، والأغلب أن « أشوكا » كان أول من استخدم الحجر لأغراض البناء[٦٤] وإننا لنصادف فى أدبهم ما يدل على أن قد كان لهم أبنية ذات سبعة طوابق[٦٥] كما قد كان لهم قصور فخمة ، لكن لم يبق من كل هذا أثر واحد ، ويصف الجسطى قصور الملوك من أسرة « شاندراجوبتا » فيقول إنها أعظم من أى شىء مما عساك أن تراه فى فارس ما عدا « فرسوبولس » (أى مدينة الفرس) التى اتخذت نموذجاً احتذاه هؤلاء الملوك الهنود فيما يظهر[٦٦]، ولبث هذا التأثير الفارسى حتى عهد « أشوكا » ، لأنك تراه ظاهراً فى تصميم قصره ، إذ تجد هذا القصر مطابقاً « للقاعة ذات الأعمدة المائة » فى « فرسوبولس »[٦٧] كما ترى تأثير الفرس أيضاً ظاهراً فى عمود « أشوكا » البدائع فى « لوريا » متوجا فى قمته العليا بتمثال الأسد ؛

فلما تحول « أشوكا » إلى البوذية ، أخذت العمارة الهندية تلقى عن كاهلها هذا التأثير الأجنبى ، وتستمد روحها ورموزها من الديانة الجديدة ، ومرحلة الانتقال ظاهرة فى رأس عمود كبير ، هو كل ما بقى لنا الآن من عمود آخر

يرجع إلى عهد أشوكا » فى « سارنات »(٦٨) فها هنا نشهد آية بلغت من الكمال

قمة عمود أشوكا ، على صورة الأسد

حداً يستوقف النظر حتى لقد قال عنه « سير جون مارشال » إنه يضارع « أى شيء من نوعه فى العالم القديم » (٦٩) ، إذ ترى أربعة أسود قوية وقفت ظهراً لظهر حارسة ؛ وهى فارسية خالصة من حيث الصورة والملامح . لكنك ترى أسفل هذه الأسود إفريزاً نحتت فيه بعض الشخوص نحتاً جيداً ، من ذلك تمثال لحيوان قريب إلى نفوس الهنود وهو الفيل ، ورمز مطوع بطابعهم وهو

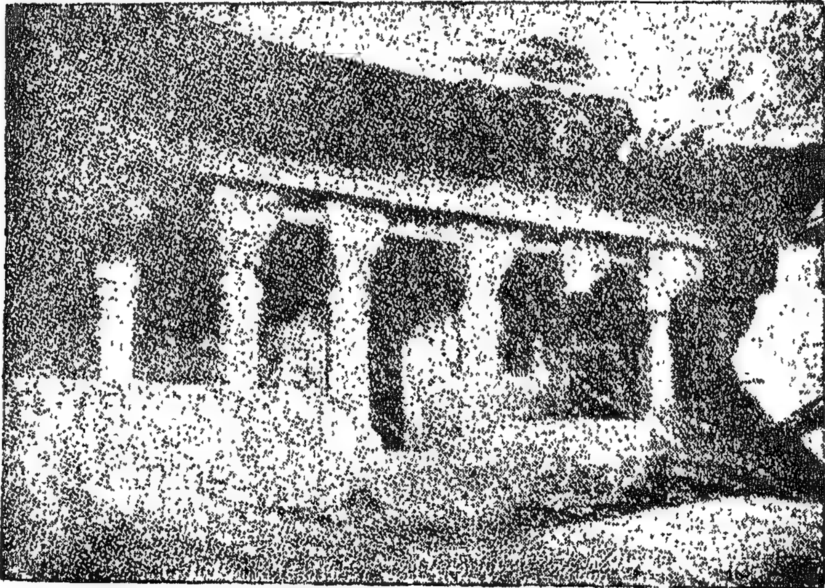


سانكى توب ، فى البوابة الشمالية

« العجلة البوذية التي ترمز للقانون » ، ثم ترى تحت الإفريز صورة حجرية لزهرة كبيرة من زهرات اللوتس ، أخطأ الباحثون من قبل فظنوها رأس عمود على صورة جرس مما يدل على تأثير الفرس ، أما الآن فقد أجمع الرأى على أنها بين رموز الفن الهندى أقدمها وأوسعها انتشاراً وأخصها انطباعاً بالروح الهندية(٧٠) والزهرة قائمة عمودية ، وأوراقها منحنية إلى أسفل بحيث يظهر عضو التأنيث فى الزهرة ، الذى يحتوى على البذور ، وهم يمثلون به رحم العالم ، أو يصورون به عرش الله ، باعتباره من أجمل ما تبديه من الطبيعة من ظواهر ؛ وقد انتقلت زهرة اللوتس — أو سوسنة الماء — بما ترمز إليه ، مع البوذية ، حيث تغلغلت فى ثنايا الفن الصينى واليابانى ، وقد اصطنعوا فى عهد « أشوكا » صورة شبيهة بزهرة اللوتس فى بناء النوافذ والأبواب ، هى التى أصبحت « قوس حدوة الفرس » الذى نشاهده فى الأبهاء والقباب التى ترجع إلى « أشوكا » ، وهو فى بادئ أمره مستمد من تقويس السقوف المصنوعة من القش فى منازل البنغال ، والتى تشبه « العربة المُغَطَّاة » تلك السقوف التى كانت تسندها دعائم من قضبان الخيزران المثنى(٧١) .

ولم تخلّف لنا العمارة الدينية فى العصور البوذية إلا قليلا من المعابد الخربة وعدداً كبيراً من « أكمات المقابر » وما يحيط بها من « أسوار » ، وقد كانت « أكمة المقابر » فى الأيام الأولى مكاناً للدفن ، ثم أصبحت فى عهد البوذية ضريحاً تذكارياً يضم عادة آثار قديس بوذى ؛ وتتخذ « أكمة المقابر » فى معظم الأحيان صورة قبة من اللبن المجفف ، فى رأسها برج مدبب الطرف ، وحولها سور حجرى منحوت بالشخوص البارزة ، ومن أقدم هذه « الأكمات » أكمة فى « بهارهوت » غير أن الشخوص البارزة هناك غليظة الفن إلى درجة تجعلها بدائية الصناعة ، وأرقى ما بقى لنا من هذه الأسوار فى زخرفه هو السور الموجود

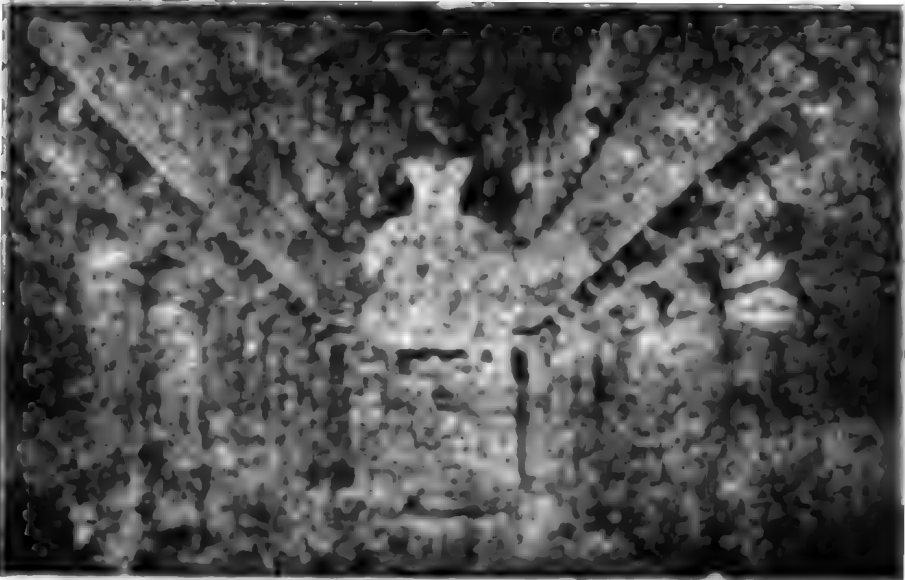
في « أماراڤاتى » ، ففيه ترى مسطحاً مساحته سبعة عشر ألفاً من الأقدام المربعة ، تغطيها شخوص صغيرة بارزة ، تدل على دقة فى الصناعة بلغت من الروعة حداً جعل « فرجسون » يشهد لهذا السور بأنه « على الأرجح أبدع أثر فى الهند كلها » ؛ وأجمل ما نعرفه من « أكمات المقابر » أكمة « سانكى » ، وهى واحدة من مجموعة فى « بهلسا » من بلدان « بهوپال » ؛ والظاهر أن البوابات الحجرية تحاكى نماذج خشبية قديمة ، وهى التى رسمت الطريق للبوابات التى تراها عند مداخل المعابد فى الشرق الأقصى ؛ فكل قدم مربعة من الأعمدة أو تيجانها أو القطع المستعرضة أو الدعائم ، محفورة بما لا يقع تحت الحصر من صور النبات والحيوان وأشخاص الإنسان وصور الأرباب ؛ ونرى على عمود من أعمدة البوابة الشرقية نحتاً رقيقاً يمثل رمز البوذية الدائم — وهو « شجرة بوذى » أى المكان الذى أشرقت فيه على صاحب العقيدة أنوار الحقيقة ؛ وعلى نفس البوابة كذلك تجد تمثالا لإلهة على هيئة قوس رشيق ،



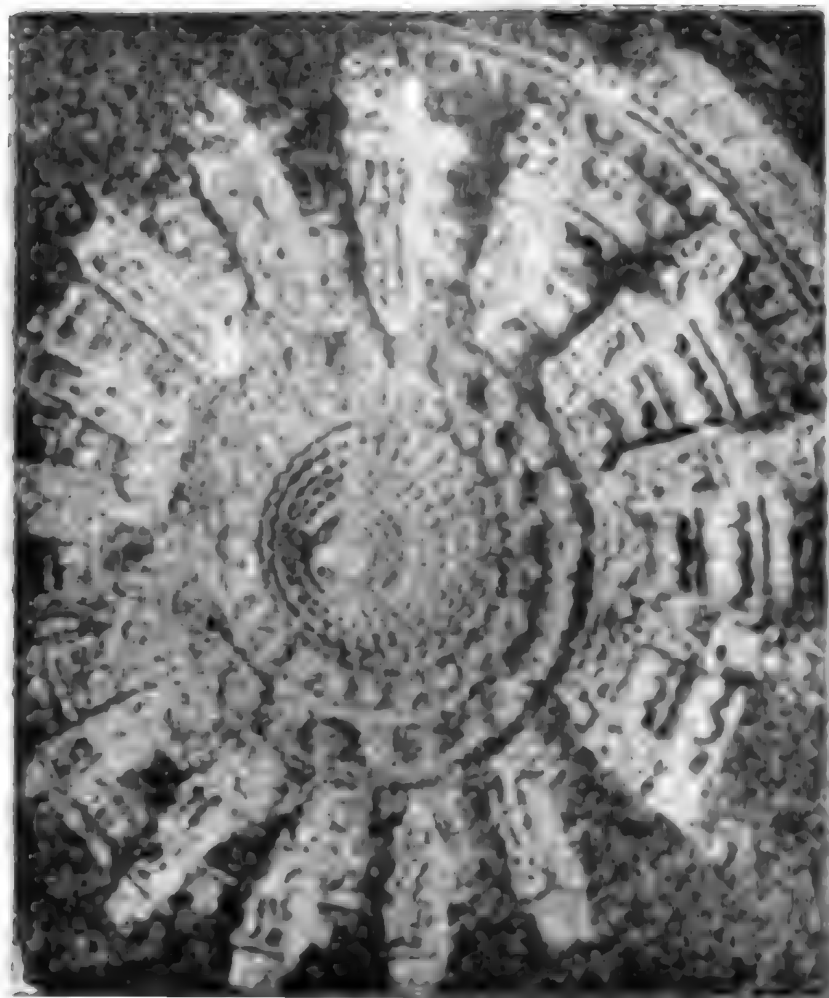
واجهة دير جوانامى پورة ا — فى ناسك

وهى « ياكشى » ولها أطراف بدينة وشــفاه مليئة وخصر نحيل وثديان ممتلئان »

وبينما كان الموتى من القديسين يرقدون فى « الأكمات » كان أحياء الرهبان يحتفرون لأنفسهم فى صخور الجبل معابد يعتزلون فيها الدنيا ويعيشون فى تراخ وسلام، بمنجاة من عوامل الجو ومن لفحة الشمس ووهجها ؛ ونستطيع أن نتبين مدى قوة الحافز الدينى فى الهند إذا لحظنا أنه قد بقى لنا أكثر من ألف ومائتى معبد من هذه المعابد الكهفية ، بقى هذا العدد لنا من عدة ألوف بنيت فى القرون الأولى بعد ميلاد المسيح ، بعضها للجانتيين والبراهمة ، لكن معظمها للجماعات البوذية ، وفى معظم الحالات ترى مداخل هذه الأديرة (أو الفهارات كما يسمونها) بوابة ساذجة على هيئة حدوة الفرس أو قوس زهرة اللوتس ؛ وأحياناً — كما هى الحال فى « ناسيك » — يكون المدخل واجهة مزخرفة ، قوامها أعمدة قوية ورءوس حيوان وعـتَـبٌ منجوت نحتاً تتطلب صبراً لاينفد ،

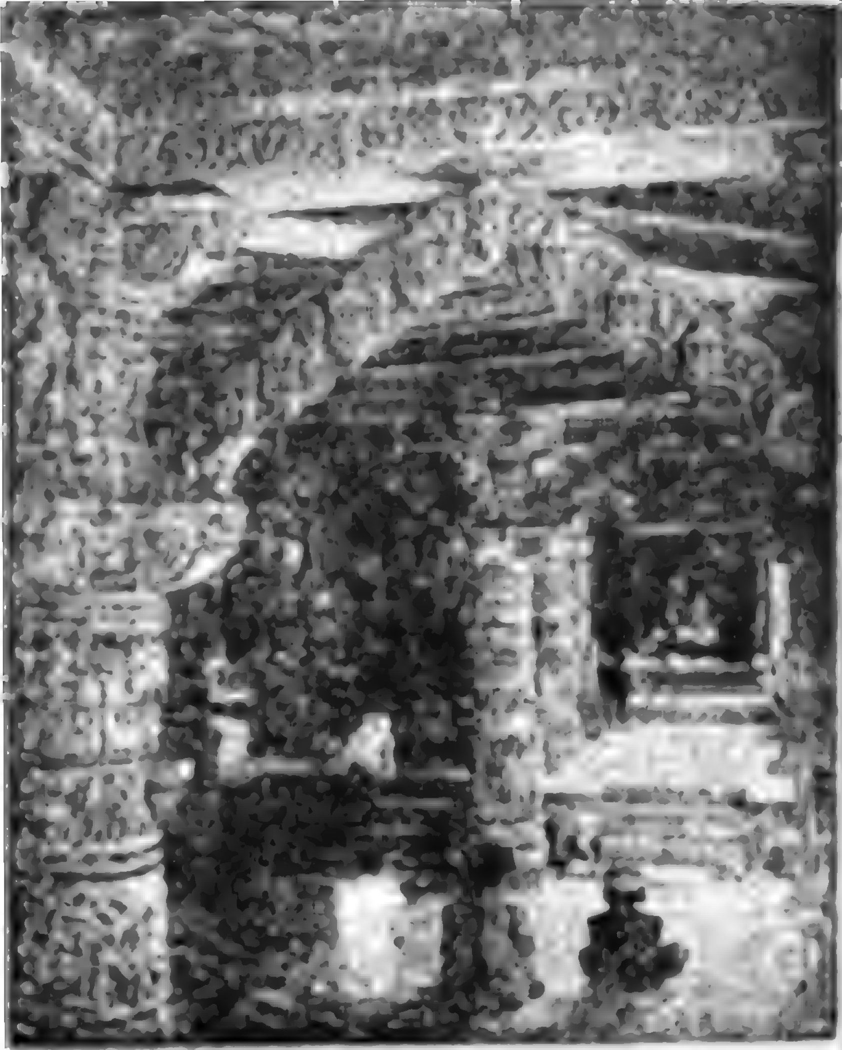


بهو شايتيا من الداخل — كهف ٢٦ فى اجانتا



القبة من الداخل فى معبد تجاهپالا – فى جبل آبو

وكثيراً ما كانوا يزينون المدخل بأعمدة وأستار حجرية وبوابات غاية فى جمال التصوير(٧٤) ، وأما الداخل ففيه « شايتيا » أى قاعة للاجتماع بأعمدة تفصل الوسط عن الجانبين ، وعلى كلا الجانبين حجيرات للرهبان ، وفى الطرف



معبد ڤيمالا صاح فى جبل أبو

الثانى من الداخل مذبح عليه بعض الآثار القديمة(*) ومن أقدم هذه المعابد الكهفية ، وقد يكون أجلها جميعاً ، معبد فى «كارل» الواقعة بين «پونا» و «بمباى» ، فى هذا المعبد أنتجت بوذية «هنايانا» أروع آياتها الفنية .

وأما كهوف «أجانتا» فنفضلا عن كونها مخانئ لأعظم الصور البوذية ، فهى كذلك تضارع «كارل» فى كونها أمثلة لذلك الفن المركب من جانبين : فنصفه عمارة ونصفه نحت ، وهو ما يميز معابد الهند ؛ فى الكهفين رقم (١) ورقم (٢) قاعات فسيحة للاجتماع ، سقوفها — المنحوتة والمرسومة بزخارف رصينة لكنها رشيقة — قائمة على عمد منقوشة بخطوط محفورة ، مربعة عند أسفلها مستديرة عند قمتها ، مزخرفة برسوم من الزهر ومتوجة برءوس لها فخامتها(٧٥) ويتميز الكهف رقم (١٩) بواجهة أتقنت زخرفتها بتماثيل بديعة ورسوم بارزة مشتبكة الأجزاء(٧٦) ، وفى الكهف رقم (٢٦) تنهض أعمدة إلى إفريز متوج بتماثيل منحوتة فى دقة تفصيلية يستحيل أن تتم إلا إن توفرت لها الحماسة الدينية والفنية فى آن معاً(٧٧) ؛ فلا تكاد تجد ما يبرر لك أن تسلب «أجانتا» الحق فى أن تعدّ واحدة من أعظم ما خلف تاريخ الفن من آثار .

وأفخم المعابد البوذية الأخرى التى لا تزال قائمة فى الهند ، البرج العظيم فى «بوذ — جايا» ، وقيمته فى أقواسه المصطبغة بصبغة قوطية خالصة ، ومع ذلك فتاريخها يرجع — فيما يظهر — إلى القرن الأول الميلادى(٧٨) .

واهم ما تتميز به العمارة البوذية على وجه الجملة هو أنها مفككة ، وجلالها فى تماثيلها قبل أن يكون فى بنائها ؛ ويجوز أن تكون روح التزمت الدينى العالقة بها هى التى جعلتها فى ظاهرها منفرة للعين عارية عما يجذب النظر ؛ وأما الجانتيون فقد توجهوا بعناية أكبر من عناية البوذيين ، إلى فن العمارة ، وكانت

(*) تطابق هذا الداخل مع داخل الكنائس المسيحية قد أوحى بإمكان أن يكون الفن الهندى أثر فى فن العمارة المسيحيا(٧٤) .

معابدهم خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر أجمل معابد الهند على الإطلاق

كهف « ١٩ » فى أجانتا

وهم فى بادئ أمرهم لم يخلقوا لأنفسهم نمطاً فى العمارة خاصاً بهم ، واكتفوا فى البداية بمحاكاة الطريقة البوذية (مثال ذلك ما نراه فى إكوار) التى تحتفر المعابد فى صخور الجبل ، ثم بمحاكاة معابد ڤشنو وشيڤا ، وهى على نمط يتميز بأنه يقوم على مجموعة من الجدر فوق نشز من الأرض ؛ هذه المعابد كانت بسيطة الظاهر ، لكنها كانت كثيرة التفصيلات غنية الفن من الباطن - ولعلها فى ذلك أن تكون رمزاً موفقاً للحياة المتواضعة ، وأخذ الناس يندفعون بروح التقوى فيضيفون إلى هذه المعابد تمثالا فى إثر تمثال مما يخلد أبطال الجانتيَّة ، حتى لقد بلغ عددها فى « شاترونچايا » - حسب إحصاء فيرجسون - ستة آلاف وأربعمائة وتسعة وأربعين تمثالا(٧٩) .

وأما المعبد الجانتىُّ فى « أبهول » فيكاد يكون إغريقى النمط ، بصورته الرباعية الأضلاع ، وأعمدته الخارجية ، ومدخله ، والغرفة الداخلية ، أو إن شئت فقل الحجيرة التى تتوسطه من الداخل(٨٠) ؛ وقد أقام الجانتيون والڤشناويون والشيڤاريون فى « خاچوراهو » ما يقرب من ثمانية وعشرين معبد قريباً بعضها إلى بعض ؛ كأنما أرادوا بها أن يضربوا مثلا لروح التسامح الدينى فى الهند ؛ وبين تلك المعابد معبد « پارشوانات »(٨١) الذى يبلغ درجة الكمال ، وهو ينهض مخروطاً فوق مخروط حتى يبلغ ارتفاعاً هائلا ، ويؤوى فى جدرانه المحفورة مدينة حقيقية من القديسين الجانتيين ؛ وقد أقام الجانتيون على جبل « أبُو » وارتفاعه فوق صدر الصحراء أربع آلاف قدم ، معابد كثيرة منها اثنان باقيان ، هما معبد « ڤيمالا » ومعبد « تجاه پالا » ، يعدّان أعظم ما أبدعته هذه الطائفة فى مجال الفنون ؛ فقبة الضريح « تجاه پالا » من الأشياء التى توقع فى نفس الرائى أثراً عميقاً يتضاءل أمامه كل ما يكتب عن الفنون بحيث يصبح تافهاً عاجزاً(٨٢) ؛ وأما معبد « ڤيمالا » المبنى كله من المرمر الأبيض فمؤلف من خليط من أعمدة لا يطرد فيها نظام ، ترتبط بأقواس أبدعها الخيال

العجيب بمصاطب منحوتة نحتاً أميل إلى البساطة ، وفوق الأعمدة قبة من المرمر يولغ فى حفرها بالتماثيل الكثيرة لكن حفرها بلغ من الرقة حداً يروعك جلاله وأنت تستعرضه ؛ ويقول فيه « فيرجسون » : « إن النحت قد أتقنت تفصيلاته وأجيدت زخرفته ؛ حتى ليجوز لنا أن نقول إنه ليس فى العالم كله ما يفوقه فى ذلك ؛ إذ النقوش التى زخرف بها المعماريون مُصَلّى هنرى السابع فى وستمنستر أو فى أكسفورد ، تعتبر غليظة بغيضة إذا قورنت بنقوش ذلك المعبد[٨٣] .

ونستطيع أن نلحظ فى هذه المعابد الجانتيّة ومعاصراتها ، مرحلة الانتقال من صورة الضريح البوذى المستديرة إلى نمط البرج الذى ساد فى عصور الهند الوسطى فقاعة الاجتماع المحاطة بأعمدة من الداخل جاءوا بها إلى الخارج حيث تحولت إلى ممشى عند المدخل ، ثم تقع الحجيرة خلف هذا الممشى ، ويرتفع فوقها البرج المعقد المنحوت فى مستويات تقل مساحة كلما ازدادت ارتفاعاً ؛ وعلى هذا التصميم بنيت معابد الهندوس فى الشمال ، وأروع مجموعة من هذه المعابد فى نفس الرأى ، هى المجموعة المسماة (بهوڤانشوارا) فى إقليم « أوريسا » وأجمل معبد فى هذه المجموعة هو معبد « راجارانى » الذى أقيم للإله « ڤشنو » فى القرن الحادى عشر الميلادى وهو عبارة عن برج شامخ يتألف من أعمدة نصف دائرية ملاصق بعضها لبعض تغطيها التماثيل وتعلوها طبقات من الحجر تتناقص حجماً كلما ازددنا معها صعوداً ، وبهذا يكون البرج منحنياً إلى الداخل ومنتهياً بتاج دائرى كبير ومسلة ؛ وبالقرب منه يقع معبد « لنجاراجا » وهو أكبر من معبد « راجارانى » لكنه لا يبلغ فى الجمال مبلغه ، ومع ذلك فكل نقطة من مسطح البناء قد مرّت عليها يد النحات بإزميلها ، حتى لقد قدرت تكاليف النحت ثلاثة أمثال تكاليف البناء ذاته[٨٤] فالهندوسى لم يعبّر عن تقواه بضخامة معابده الجبارة وحدها ، بل أضاف إلى الضخامة تفصيلات فنية احتاجت فى إخراجها إلى صبر طويل ، فلم يكن عنده شىء يَضِنُّ به على الإله مهما بلغت نفاسته .

«كهوف إلفانتا» بالقرب من بمباي

وإنه لمن البغيض إلى النفس أن نذكر قائمة آيات البناء الهندوسى فى الشمال غير التى ذكرناها ، دون أن نذكر أوصافها التى تتميز بها . وأن نمثلها بصورها الفوتوغرافية ؛ ومع ذلك فيستحيل على من يسجل المدنيّة الهندية أن يغض الطرف عن معابد « سوريا » فى « كاناراك » و « موزيرا » . وعن برج « جاجانات پورى » ، وعن البوابة الجميلة فى ڤادناجار »[٨٥] والمعبدين الضخمين « ساس - باهو » و « تلى - كار - مانديرا » فى « جواليور »[٨٦] وقصر « راجا مان سنج » وهى أيضاً فى « جواليور »[٨٧] « وبرج النصر » فى شيتور[٨٨] ، ولا تستطيع العين أن تخطئ معابد الشيڤاويين فى « خاجوراهو » ؛ وفى المدينة نفسها ترى القبة الكائنة عند دهليز المدخل فى معبد « خانوارماث » ، وهى تدل دلالة جديدة على قوة الفتوة السارية فى العمارة الهندية ، وعلى ما فى النحت الهندى من غزارة تفصيلات وصبر فى الصناعة[٨٩] ؛ وعلى الرغم من أن معبد شيڤا فى « إلڤانتا » لم يبق منه إلا أنقاض ، فهو دليل بأعمدته الضخمة المحفورة ، ورءوس الأعمدة التى على شكل نبات الفُطْر ، ونقوشه البارزة التى لا يفوقها شىء فى بابها ، وتماثيله القوية[٩٠] هو بهذا كله دليل على عصر قويت فيه الروح القومية ، وازدادت المهارة الفنية على نحو لا يكاد يعلق منه بالذاكرة شىء ؛

إنه ليستحيل علينا إلى الأبد أن نقدر الفن الهندى حق قدره ، لأن الجهل والتعصب قد قضيا على أعظم آثاره ، ثم كادت تدمر البقية الباقية منه ؛ ففى « إلڤانتا » أثبت البرتغاليون تقواهم بتحطيم التماثيل والنقوش البارزة على نحو من الهمجية لم يعرف حدوداً يقف عندها ؛ وتكاد لا تجد مكاناً فى الشمال لم يقوض فيه المسلمون تلك الروائع الباهرة التى يجمع رأى الرواة على أنها كانت أرفع قدراً من آيات العهد الذى تلا عهدها ، مع أن هذه الأخيرة تثير فينا اليوم شعور العجب والإعجاب ؛ لقد أطاح المسلمون برءوس التماثيل ، ثم حطموها عضواً عضواً ، وعدلوا من الأعمدة الرشيقة التى كانت فى معابد الجاانتيين[٩١]

بحيث تصلح لمساجدهم ، ثم قلدوها إلى حد كبير فيما صنعوه لأنفسهم ؛ لقد تعاون الزمن والتعصب على عملية الهدم ، ذلك لأن الهندوس المتمسكين بأصول عقيدتهم هجروا وأهملوا المعابد التي دنستها أيدى الأجانب حين مستها(٩٢) .

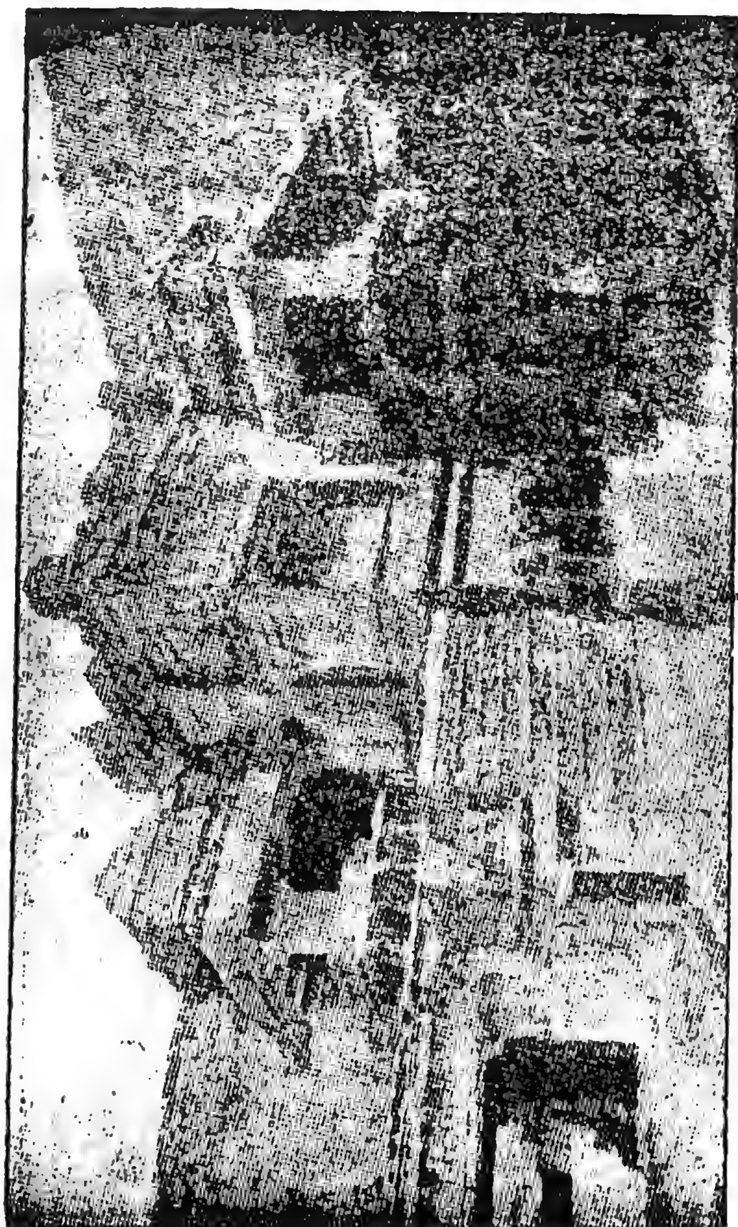
لكنه فى مقدورنا أن نحدس كم بلغت العمارة الهندية فى الشمال من عظمة مفقودة ، وذلك استدلالا من الأبنية القوية التي لاتزال قائمة فى الجنوب ، حيث الحكم الإسلامى لم يتوغل إلا إلى حد ضئيل ، وحيث أدى إلف المسلمين لأوضاع فى الهند إلى الحد من كراهيتهم لأساليب الحياة عند الهندوس ؛ زد على ذلك أن العصر الزاهر لعمارة المعابد فى الجنوب ، جاء فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، بعد أن راض « أكبر » المسلمين وعلمهم بعض الشىء كيف يقدرون الفن الهندى ؛ فنتج عن ذلك أن أصبح الجنوب غنياً بمعابده ، التي تسمو عادة على قريناتها التي ما زالت قائمة فى الشمال ، وتزيد عليها ضخامة وروعة ؛ ولقد أحصى « فيرجسون » نحو ثلاثين معبداً « دراڤيديا » أى كائناً فى الجنوب — كل معبد منها فى رأيه لابد أن يكون قد كلف ما تكلفه كاتدرائية إنجليزية من النفقات(٩٣) ؛ واصطنع الجنوب أنماط الشمال بأن جعلوا أمام الدهليز (ويسمونه ماندا پام) (بوابة واسمها جوپورام) ودعموا الدهليز بأعمدة أسرفوا فى كثرتها ، وراح هذا الجنوب يستخدم فى غير تحفظ عشرات من الرموز ، من الصليب المعقوف « السواستكا »(*) ورمز الشمس وعجلة الحياة ، إلى شتى ضروب الحيوان المقدس ؛ فالثعبان رمز لعودة الروح بالتناسخ لما له من قدرة على تبديل جلده ؛ والثور هو المثل الأعلى المرموق باعتباره رمزاً للقوة التناسلية ، وعضو الذكورة يمثل تفوق « شيڤا » فى التناسل ، وكثيراً ما كانوا يخلعون صورته على المعبد كله .

(*) « سواستكا » كلمة سنسكريتية ، مركبة من « سو » ومعناها طيب « وآستى » ومعناها حياة ؛ وهذا الرمز لم يزل يظهر فى عصور التاريخ فى صنوف من الشعوب مختلفة ، منها البدائى ومنها الحديث ، إذ يتخذه الناس عادة رمزاً للحياة الطيبة أو الحظ السعيد .

ويتألف تصميم البناء فى هذه المعابد الجنوبية من ثلاث عناصر : هي البوابة ، والدهليز ذو الأعمدة والبرج (ڤيمانا) الذى يحتوى على قاعة الاجتماع السياسية أو الحجرة ؛ ولو استثنينا حالات قليلة مثل قصر (« تيرومالانايالك » فى « مادورا ») وجدنا كل العمارة فى جنوب الهند كهنوتية ، ذلك لأن الناس لم يُعْنِهم كثيراً أن يبنوا دوراً فخمة لأنفسهم فتوجهوا بفنهم إلى الكهنة والآلهة ؛ ولن نجد مثلا أوضح من هذا نبين به كيف كانت الحكومة الحقيقة فى الهند كهنوتية بطبعها ؛ فلم يبق لنا إلا معابد من الأبنية الكثيرة التى أقامها الملوك الشالوكيون وشعبهم ؛ ولا يستطيع أن يصف التناسق الجميل الذى تراه فى ضريح « إتاجى » فى حيدر أباد[٩٤](*) أو المعبد القائم فى « سمنائپور » فى إقليم « ميسور »[٩٦] الذى نقشت فى صخوره الضخمة الجبارة نقوش رقيقة كأنها الوشى ، أو معبد « هويشا ليشوارا » فى « هاليبيدا »[٧٩] وهى أيضاً فى إقليم « ميسور » — أقول لا يستطيع أن يصف التناسق البديع فى هذا كله ، سوى هندوسى ورع طلق اللسان ؛ ويقول « فيرجسون » عن هذا المعبد الأخير « إنه أحد الأبنية التى يتخذها المدافع عن العمارة الهندية حجة تؤيد دفاعه » ثم يضيف إلى ذلك قوله : إن فى هذا المعبد « ترى الفن فى مزج الخطوط الأفقية بالخطوط الرأسية ، وترى تصرف الفنان فى التخطيط وفى النور والظل ، مما يفوق بكثير أى أثر من آثار الفن القوطى ؛ فوقع هذا المعبد فى نفس الرائى هو بالضبط ما كان يصبو إليه مهندسو العمارة فى القرون الوسطى ، لكنهم لم يبلغوا منه قط هذه الدرجة من الكمال التى تراها فى هاليبيدا »[٩٨] .

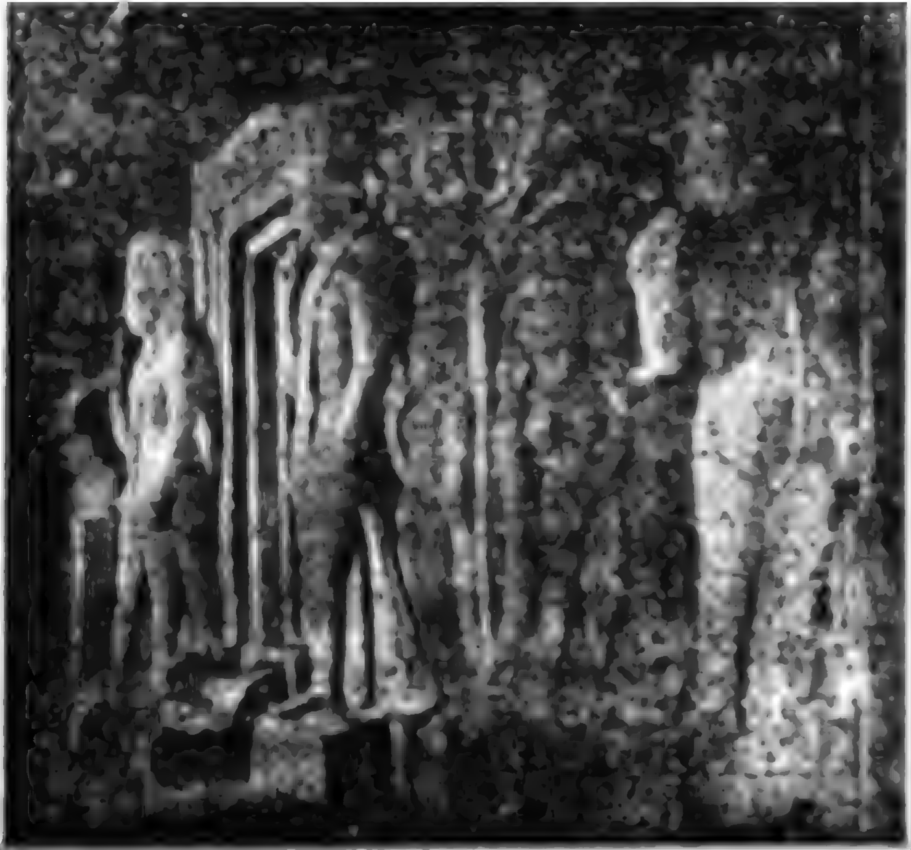
ولقد عجبنا لهذا الورع الدءوب الذى فى مستطاعه أن يحفر ألفاً وثمانمائة

(*) فهاهنا — كما يقول « مِدُوز تيلر » — « ترى النحت على بعض العُمُد والنقوش فى عتبات الأبواب وسقوفها ، يعز عن الوصف ، فيستحيل أن تجد زخرفة فى فضة أو ذهب أجمل من هذه النقوش : ولسنا ندرى اليوم أبداً بأى الآلات أمكن لهذا الصخر الشديد الصلابة ، القوة أن يصاغ ويصقل بحيث يكون كما هو الآن » [٩٥] .



المعبد المنحوت في الصخر في كايلاسا

قدم من إفريز فى معبد « هاليبيد » وأن يصور فيها ألفى فيل ، كل فيل منها يختلف عن كل ما عداه(٩٩) فماذا نقول فى الصبر والشجاعة اللذين استطاعا أن يضطلعا بحفر معبد بأسره من الحجر الأصم ؟ ومع ذلك فقد كان هذا عملا شائعاً لدى صنّاع الهنود ، فقد نحتوا فى « ممالاپورام » على الساحل الشرقى بالقرب من « مدراس » عدة معابد (مما يسمى پادوجا) أجملها معبد « دارما — راچا — راذا » ومعناها دير لأسمى الطوائف الدينية ، وفى « إلورا » — وهو مكان يحج إليه المتعبدون فى حيدر أباد — تنافس البوذيون والجانتيون والهندوس المتمسكون بعقيدتهم الأصلية ، فى احتقار معابد كبيرة ذات حجر واحد ،



الآلهة الحارسة بمعبد إلورا

من صخور الجبال ؛ وأفخم هذه المعابد هو الضريح الهندوسي في « كايلاشا »(١٠٠) وقد أطلق عليه هذا الاسم نقلا عن اسم الجنة الأسطورية التي تتبع « شيفا » في جبال الهملايا ؛ فها هنا ترى البنائين قد حفروا في غبر كلل مائة قدم في جوف الصخر ، ليفرغوا المكان حول الجلمود المطلوب — وكتلته مائتان وخمسون قدماً في الطول ومائة وستون قدماً في العرض — لتحويله إلى معبد ، وبعدئذ حفروا الجدران فصيروها أعمدة قوية وتماثيل ونقشاً بارزاً ، ثم نقروا جوف الحجر نقراً بالأزميل حتى أفرغوه ، وأسرفوا في زخرفة ذلك الداخل بأعجب ألوان الفنون ، وليكن النقش الجداري الثابت الخطوط ، والذي يطلق عليه اسم « المحبين »(١٠١) مثلا لها ، وأخيراً عمدوا إلى حفر سلسلة من المصلّيات والأديرة عميقة في الصخر على ثلاثة من جوانب المعبد المحفور(١٠٢) ، كأن ما صنعوه لم يكفِ لاستنفاد كل ما يختلج في صدورهم من رغبة في البناء ؛ وفي رأي بعض الهندوس(١٠٣) أن معبد « كايلاشا » يضارع أية آية من آيات الفن في تاريخه كله .

ومع ذلك فقد كان هذا البناء سخرة كما كانت الإهرامات من قبل ، ولا بد أن يكون قد كلف طائفة كبيرة من الناس عرقهم ودماءهم ، وأما الذي دأب بإرادته على هذه الأبنية دأباً لم يعرف الفتور ، فالنقابات العمالية ، أو أصحاب السلطان ، لأنهم نثروا في كل إقليم من أقاليم الهند الجنوبية أضرحة جبارة بلغت من كثرة العدد حداً يوقع الحيرة في نفس الدارس أو السائح ، حتى لينسى الخصائص القروية التي تميز كل معبد على حدة ، إزاء كثرتها وقوتها ؛ ففي « باتاداكال » أهدت « الملكة لوكاما هايثي » — إحدى زوجات « الملك الشلوكيّ فكرامادبتيا الثاني » — أهدت إلى « شيفا » « معبد ثيروپاكشا » الذي يعد من أسمى المعابد العظيمة في الهند(١٠٤) : وفي « تانجور » جنوبي « مدراس » اقتسم « الملك الكوليّ » « راجا راجا العظيم » — بعد أن فتح جنوبي الهند كله وجزيرة سيلان — اقتسم ما ظفر به من غنائم مع الآلهة « شيفا » بأن

أقام له معبداً جليلا صُمِّمَ بناؤه على أساس أن يمثل الرمز التناسلي لذلك الإله(١٠٥)(*)؛ وبالقرب من « تريكينوپولى » إلى الغرب من تانچور — أقام عُبّاد « ڤشنو » معبد « شيرى رانجام » على تل عال ، أخص خصائصه المميزة « مانداپام » (قاعة ذات أعمدة كثيرة) على هيئة « قاعة من ذوات الألف عمود » وكل عمود منها كتلة واحدة من الجرانيت ، حفر بالنقوش المعقدة ؛ وكان الصناع الهندوس لا يزالون ماضين فى عملهم ليتمموا بناء هذا المعبد ، حين جاءت رصاصات الفرنسيين والإنجليز الذين كانوا يقاتلون فى سبيل امتلاك الهند فَفَرّقتْهم ، وانتهى بذلك عملهم(١٠٦)؛ وعلى مقربة من ذلك المكان — فى مادورا — أقام الشقيقان « موتو » و « تيرومالا ناياك » ضريحاً فسيحاً لشيڤا ، فيه قاعة أخرى بألف عمود وحوض مقدس ، وعشر بوابات ، منها أربع ترتفع ارتفاعاً هائلا ، وقد نحتت بعدد كبير متشابك من التماثيل ؛ وهذه الأجزاء مجتمعة تؤلف منظراً من أشد المناظر وقعاً فى النفس مما عساك أن تصادفه فى الهند ؛ ويحق لنا أن نحكم استدلالا من هذه النتف الباقية ما كانت عليه العمارة أيام ملوك « ڤيچايانا جار » من خصوبة فنية واتساع ؛ وأخيراً ترى فى « رامش ڤارام » وسط مجموعة الجزائر التى يتكون منها « جسر آدم » الواقع بين الهند وسيلان ، أقام براهمة الجنوب خلال خمسة قرون (١٢٠٠ — ١٧٦٩ ميلادية) معبداً زُخْرِف محيطه بأروع ما قد تصادفه من أبهاء أو ممَاشٍ — وطول هذا البهو أربعة آلاف قدم من العُمُد المزدوجة ، نحتت نحتاً غاية فى الجلال وأريد بها فى تصميمها أن تنوء بظل بارد ، وأن تمكن من مشاهدة مناظر رائعة للشمس والبحر ، للملايين الحجاج الذين يلتمسون سبلهم إليها من مدن بعيدة حتى يومنا هذا لكى يتقدّموا بآمالهم وآلامهم خشّعاً أمام آلهة لا تعبأ مما لهم من آمال وآلام .

(*) قمة المعبد جلمود صخرى واحد مساحته خمس وعشرون قدماً ويزن حوالى ثمانين طناً ؛ ويقول الرواة الهندوس إنهم رفعوا الحجر إلى مكانه بسحبه على سفح مائل مسافة طولها أربعة أميال إلى أعلى : والأرجح أن تكون الصخرة قد فرضت على من قام بهذا وأمثاله بدل الآلات « التى تستعبد الإنسان » .

٢ — العمارة فى « المستعمرات »

سيلان — جاوه — كمبوديا — الخمارسة — دياتهم —
أنكور — سقوط الخمارسة — سيام — بورما

على أن الفن الهندى قد صحب الديانة الهندية فى عبورها للمضايق والحدود ، حتى بلغا معاً سيلان وجاوه وكمبوديا وسيام وبورما والتبت وخوتان وتركستان ومنغوليا والصين وكوريا واليابان ؛ ففى آسيا تخرج الطرق كلها من الهند »(١٠٧) فقد استقرت جماعات هندوسية جاءت من وادى الكنج ، فى جزيرة سيلان فى القرن الخامس قبل المسيح ؛ وبعد ذلك التاريخ بمائتى عام أرسل أشوكا بابنه وابنته ليحولا أهل تلك الجزيرة إلى البوذية ، وعلى الرغم من أن هذه الجزيرة الغاصّة بسكانها اضطرت إلى مقاومة الغزوات « التاميليّة » خمسة عشر قرنا ، فقد استطاعت أن تحتفظ بثقافة خصبة حتى جاء البريطانيون واستولوا عليها سنة ١٨١٥ .

بدأ الفن السنغالى بما يسمى « داجوبات » — والداجوبا ضريح قديم ذو قبة يشبه « أكمة المدافن » عند بوذيى الشمال ، ثم تطورت « الداجوبات » حتى أصبحت معابد عظيمة تميز بآثارها العاصمة القديمة « أنوراذاپورا » وقد كان مما أنتجه ذلك الفن عدد من تماثيل بوذا تعدّ بين أجمل التماثيل البوذية(١٠٨) كما أنتج « تشكيلة » كبيرة من التحف الفنية ، ثم بلغ ختامه موقتاً حين أقام آخر ملك عظيم حكم سيلان — وهو الملك « شِري راجا سنْغا » — « معبد السّن » فى « كاندى » ؛ وكان من أثر فقدان البلاد استقلالها أن دبّ الانحلال فى الطبقات العليا ، فاختفت من سيلان تلك الرعاية وذلك الذوق اللذان لا بد منهما ليكونا حافزين وضابطين للفنان فى عمله(١٠٩) .

والعجيب أن أعظم المعابد البوذية — وقد يزعم بعض الباحثين أنه أعظم

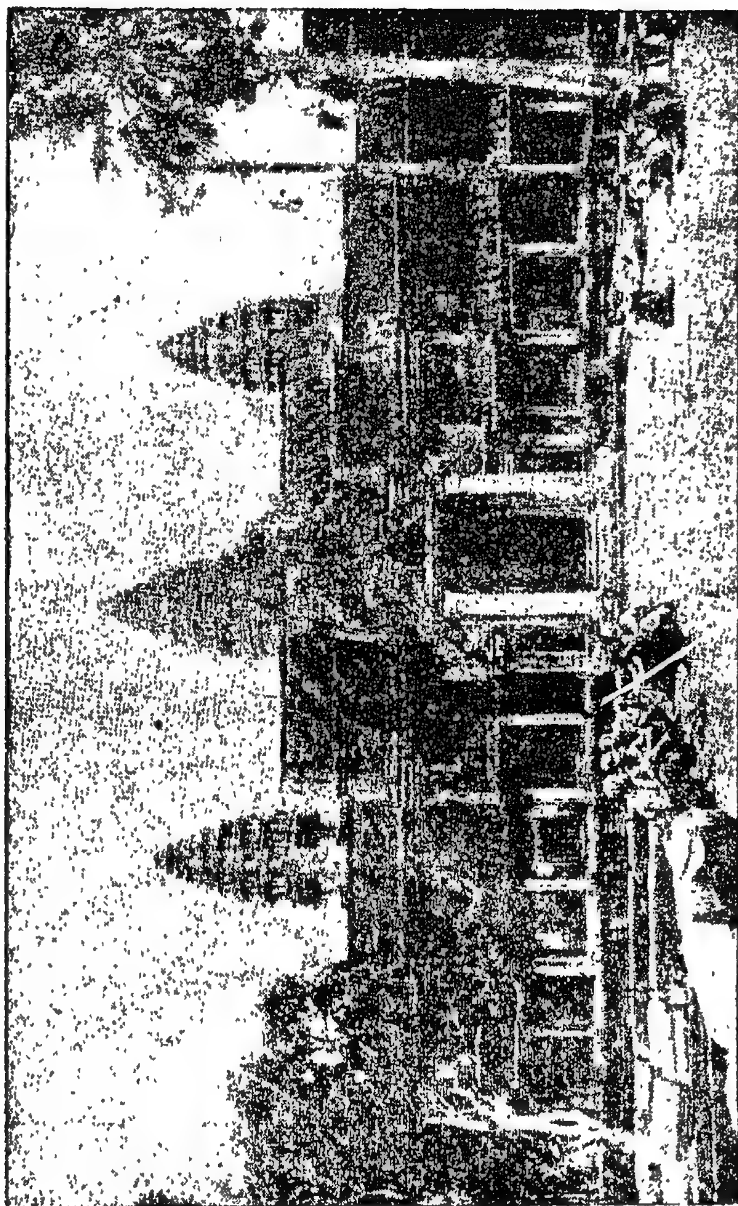
المعابد إطلاقاً فى العالم كله(١١٠) — ليس فى الهند بل تراه فى جاوه ؛ ففى القرن الثامن نجحت أسرة « شايلندرا » السومطرية بجزيرة جاوه ، وأقامت فيها البوذية ديانة رسمية ، وأعدت المال اللازم لبناء المعبد الضخم فى « بورو بودور » (ومعناها بوذون كثيرون)(١١١) ، والمعبد فى ذاته معتدل الحجم غريب التصميم فهو عبارة عن « أكمة للمدافن » صغيرة يعلوها ما يشبه القبة ، وتحيط بها اثنتان وسبعون أكيمة رُصّت حولها فى دوائر متحدة المراكز ؛ ولو كان هذا كل شىء لما كانت « بورو بودور » شيئاً مذكوراً ؛ أما ما يخلع الجلال على البناء فقاعدته التى تبلغ مساحتها أربعمائة قدم مربعة ، فهى مصطبة عظيمة تتألف من سبع درجات تتدرج صغراً كلما علوت معها ، وفى كل درجة منها أركان للتماثيل ، حتى لقد عَنّ لمن قاموا بنحت التماثيل فى « بوروبودور » أن يقيموا تمثال بوذا فى هذا الركن أو ذاك أربعمائة وستاً وثلاثين مرة ، ولم يكفهم كل هذا ، فنحتوا فى جوانب الدَّرَج ثلاثة أميال من النقوش البارزة يصورون بها ما ترويه الأساطير عن مولد صاحب القصيدة ونشأته وإشراق الحقيقة عليه ، وأظهروا فى كل ذلك مهارة جعلت هذه النقوش البارزة من أبدع مثيلاتها فى آسيا(١١٢) ؛ وبلغت العمارة الجاوية أوجها فى هذا الضريح البوذى الجبار ، والمعابد البرهمية المجاورة فى « پرامبانام » ، ثم انحدرت بعدئذ انحداراً سريعا ، فقد كانت جزيرة جاوه حيناً من الدهر قوة بحرية ، فارتفعت إلى الثروة والترف ، ورَعَتْ فى ظلها كثيراً من الشعراء ؛ لكن ما جاءت سنة ١٤٧٩ حتى أخذ المسلمون يعمرون هذا الفردوس الإستوائى ، ومنذ ذلك الحين لم تنتج فناً ذا خطر ، ثم وثب فيها الهولنديون سنة ١٥٩٥ ، وجعلوا يستولون عليها إقليما بعد إقليم مدى القرن التالى لذلك التاريخ ، حتى بسطوا عليها سلطانهم كاملا .

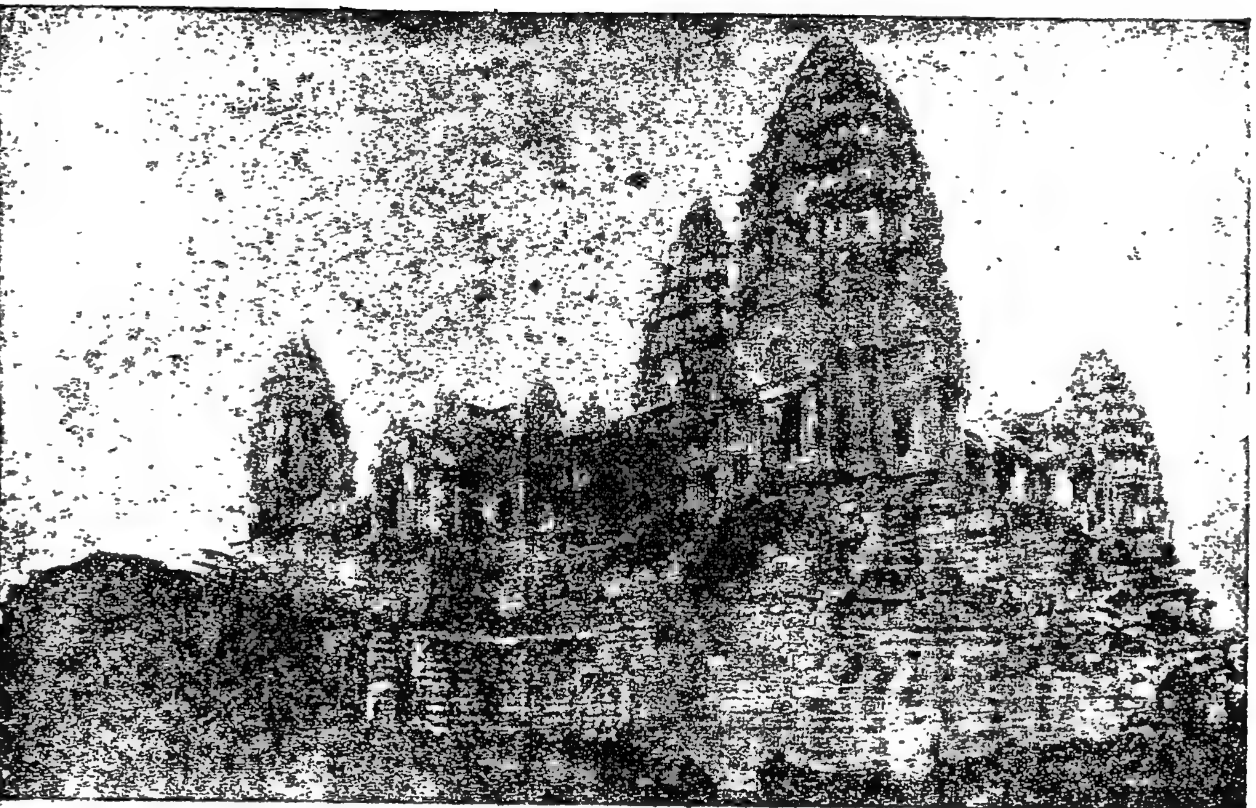
ولا يفوق معبد « بورو بودور » إلا معبد هندوسىّ واحد ، وهو أيضا ليس فى الهند ، ولو أن هذا المعبد قد طمسته الغابة البعيدة التى اكتنفته بأشجارها

مدى قرون عدة ، حتى جاء مستكشف فرنسي سنة ١٨٥٨ ، وهو يشق لنفسه الطريق خلال الجزء الأعلى من وادى نهر ميكونج ، وعندئذ وقع بصره ، خلال الأشجار والغصون ، على منظر بدا له معجزة من المعجزات ، إذ رأى معبداً ضخما يبلغ فى تصميم بنائه حداً من الجلال لايكاد يصدقه العقل ؛ رآه قائماً وسط الغابة ، تلتف حوله : وتكاد تخفيه أغصان الشجر وأوراقه ، وشهد فى ذلك اليوم معابد كثيرة كان بعضها قد غطته الأشجار فعلا أو شقته نصفين ؛ فالظاهر أن هذا المستكشف قد وصل فى آخر لحظة يمكن فيها أن يحول دون انتصار الأشجار الملتفة على هذه الآيات التى أبدعتها يد الإنسان ، ولم يؤمن أحد بصدق ما رواه هذا الرحالة « هنرى موهو » حتى ذهب إلى المكان غيره من الأوربيين وأيدوا روايته ؛ وبعدئذ هبطت بعثة علمية على ذلك المكان الذى قد كان يوماً صومعة مسكونة ، وقامت مدرسة بأسرها فى باريس ، هى « مدرسة الشرق الأقصى » كرست نفسها لرسم هذا البناء المستكشف ودراسته ؛ هذا هو « أنجوروات » الذى يعد اليوم أعجوبة من أعاجيب العالم(*) .

كان يسكن الهند الصينية ، أو كمبوديا ، فى نهاية التاريخ المسيحى ، قوم أغلبهم من الصينيين ، ومنهم فريق من أهل التبت ، وكان هؤلاء السكان فى جملتهم يسمون بالخمارسة (أو الخمبوجيين) ؛ فلما زار « تشيو - نا - خوان » - وكان يسفر لقبلاى خان - عاصمة « خامر » واسمها « انكورثوم » وجد حكومة قوية تحكم أمة جمعت ثراءها من أرزها وعرقها ، ويقول « تشيو » إن ملكهم كانت له خمس زوجات » إحداهن خاصة ، والأربع الأخريات يقابلن الجهات الرئيسية الأربع » كما كان له نحو أربعة آلاف محظية يحددن أوضاع إبرة البوصلة على تفصيل أدق(١١٤) ؛ وكانت البلاد تزخر بذهبها

(*) فى سنة ١٦٠٤ روى مبشر برتغالى عن صيادين أنهم رووا له عن خرائب فى الغابة ؛ وكذلك قال قسيس آخر قولا شبيهاً بهذا سنة ١٦٧٢ ؛ لكن هذه الروايات لم يلتفت إليها أحد(١١٣) .





الطرف الشمالي الشرقي من « أجور وات » في الهند الصينية

وحليها ، والبحيرة مليئة بزوارق النزهة ، وشوارع العاصمة غاصة بالعربات والهوادج ذات الستائر ، والفيلة المطهمة ، وكان سكانها يقربون من المليون ، ومستشفياتهم كانت ملحقة بمعابدهم ، ولكل منها جماعتها الخاصة من ممرضات وأطباء(١١٥) .

ولئن كان السكان صينيين ، فقد كانت ثقافتهم هندية ، تقوم دياناتهم على أساس بدائي هو عبادة الثعبان « ناجا » الذى ترى رأسه المروحية أينما وجهت النظر فى الفن الكمبودى ، وبعدئذ دخل آلهة الهندوسيين الكبار ، الذين يكونون الثالوث الهندى وهم براهما ، وڤشنو ، وشيڤا ، دخلوا تلك البلاد عن طريق بورما ؛ وفى الوقت نفسه تقريباً جاء بوذا وارتبط عندهم بڤشنو وشيڤا ، وأصبح إلهاً مقرباً عند الخمارسة ، وتنبئنا النقوش عن الكميات الهائلة من الأرز والزبد والزيوت النادرة التى كان يقدمها الشعب كل يوم إلى القائمين بخدمة الآلهة(١١٦) .

وفى أواخر القرن التاسع ، أهدى الخمارسة إلى الإله شيڤا أقدم ما بقى لنا من معابدهم — معبد بايون — وهو الآن خراب منفر تكسوه إلى نصفه أنواع من النبات الذى يمسك بجذوره فى الجدران فلا يزول عنها ، وأما أحجاره التى وضعت بغير ملاط ، فقد تباعدت فى غضون الألف عام التى انقضت ، حتى نتج عن تباعدها مَطٌّ فى وجوه براهما وشيڤا ، على نحو جعلها تبدو مكشِّرة عن أنيابها فى ابتسامة صفراء لا تليق بالآلهة ، ومن تماثيل هذين الإلهين تكاد تتكوّن الأبراج كلها ، وبعد ذلك بثلاثة قرون استخدم العبيد ومن جاء بهم الملوك من أسرى الحرب فى بناء « أنجوروات »(١١٧) وهى آية فنية تضارع أجمل الآثار المعمارية عند المصريين أو اليونان أو بناء الكاتدرائيات فى أوروبا ، ويحيط بهذا المعبد خندق كبير طوله اثنا عشر ميلا ، ويَعْبُر الخندق جسرٌ مرصوف تحرسه ثعابين الناجا المخيفة نحتت من الحجر ، وبعدئذ يجىء جدار مزخرف يحيط بالمعبد ، تتلوه أبهاء فسيحة على جدرانها نقوش

بارزة تقص من جديد حكايات « الماهابهاراتا » و« رامايانا» ثم بعدئذ يجيء البناء نفسه بما له من جلال ، ينهض على رقعة فسيحة ، درجة فوق درجة كأنه هرم مدرج ، حتى يصل إلى حرم الإله الذى يرتفع مائتى قدم ؛ وضخامة الحجم فى هذا المعبد لا تقلل من روعة الجمال ، بل تتعاون الضخامة مع الجمال فيتكون منهما جلال يروع النفس ، ويهز عقل المشاهد الغربى هزاً حتى يتبين فى غموض ذلك المجد القديم الذى ظفرت به المدنية الشرقية يوماً ؛ فقد يستطيع المشاهد أن يرى بعين الخيال تلك العاصمة وقد زخرت بساكنيها ، وبحشد العبيد وهم ينحتون ثقال الأحجار ويجرونها ويرفعونها ، وطوائف الصناع وهم ينقشون النقوش البارزة وينحتون التماثيل فى أناة كأنما يستحيل أن يفلت الزمن من أيديهم قبل أن يفرغوا من عملهم ؛ وجماعة الكهنة وهم يخدعون الناس ويُسرّون عن نفوسهم و « زانيات المعبد » (وما زلن مرسومات على الجرانيت) وهن يغوين الناس ويسرّين عن نفوس الكهنة ؛ وهل الطبقة العالية وهم يبنون القصور شبيهة ببناء « فنيان آكا » بما له من « شرفة شرفية » فسيحة ؛ ثم يرتفع فوق هؤلاء جميعاً ، بمجهود الناس جميعاً ، الملوك القساة الأقوياء .

كان الملوك بحاجة إلى كثرة من العبيد ، فلم يجدوا بداً من إثارة الحروب الكثيرة ، وكان النصر حليفهم غالباً ، حتى اقترب القرن الثالث عشر من ختامه — وكان ذلك « فى منتصف الطريق » من حياة دانتى — هزمت جيوش سيام هؤلاء الخمارسة ، ونهبوا مدنهم ، وتركوا معابدهم المتألقة وقصورهم الأنيقة خراباً بلقعاً ؛ وترى اليوم قلة من الزائرين يتخللون الأحجار التى تخلخل بنيانها ، ويشاهدون كيف دأبت الأشجار فى صبر لا ينفد على الضرب بجذورها ، أو النفاذ بغصونها فى ثنايا الصخور ، تنزعها بعضها عن بعض شيئاً فشيئاً ، لأن الأحجار ليس فيها ما فى الشجر من رغبة تعمل على تحقيقها فتنمو ؛ ويحدثنا « تشيو — تا — خوان » عن الكتب الكثيرة التى كتبها الناس فى « أنكور» لكنه لم يبق لنا من هذه المؤلفات صفحة واحدة ؛ لأنهم صنعوا

ما نصنعه نحن الآن ، وهو أنهم كتبوا أفكاراً سريعة الزوال على نسيج سريع الفناء ، ومات كل ما قد ظنوا به الخلود ؛ إن النقوش البارزة الرائعة تصور الرجال والنساء وقد لبسوا غلالات وشباكاً ليتقوا البعوض والزواحف الثعبانية الملمس ، أما الرجال والنساء فقد انحدروا إلى فناء ، لا يخلدون إلا على الصخور وأما البعوض والضباب فما تزال باقية .

وعلى مقربة من تلك البلاد تقع سيام التي أخذ شعبها — ونصفه من التبت ونصفه الآخر من الصين — يطرد الخمارسة الفاتحين شيئاً فشيئاً ، وارتقى بمدينة قائمة على أساس من الديانة الهندية والفن الهندي ، وبعد أن تغلبت سيام على « كمبوديا » بنى أهلها لأنفسهم عاصمة جديدة ، هي « أيوذيا » على نفس الموقع الذي كانت تقوم عليه مدينة الخمارسة القديمة ؛ ومن هذا المركز وسعوا من نطاق نفوذهم حتى إذا ما دنا التاريخ من عام ١٦٠٠ ، كانت إمبراطوريتهم تشمل جنوبي بورما وكمبوديا وشبه جزيرة الملايو ؛ ووصلت تجارتهم إلى الصين شرقاً وإلى أوروبا غرباً ، وقام فنانوهم بزخرفة المخطوطات ، والرسم على الخشب بدهان « اللك » وإحراق الخزف على نحو ما يفعل الصينيون ، والوشي على القماش الحريري الجميل ، وكانوا أحياناً ينحتون تماثيل من الطراز الأول(*) ؛ ودار التاريخ دورته التي لا يصدر فيها عن هوى ، وإذا بأهل بورما يستولون على « أيوذيا » ويخربونها بكل ما فيها من فنون ؛ فابتنى السياميون في عاصمتهم الجديدة « بنكوك » معبداً عظيماً ، فيه إسراف في الزخرفة ، لكنه على كل حال إسراف لا يخفى جمال تصميمه إخفاء تاماً

كان أهل بورما من أعظم من شهدت آسيا من بناة للعمارة ؛ فقد جاءوا

(*) مثال ذلك تمثال بوذا الحجري المدهون باللك وهو في متحف الفنون الجميلة في بوسطن » .

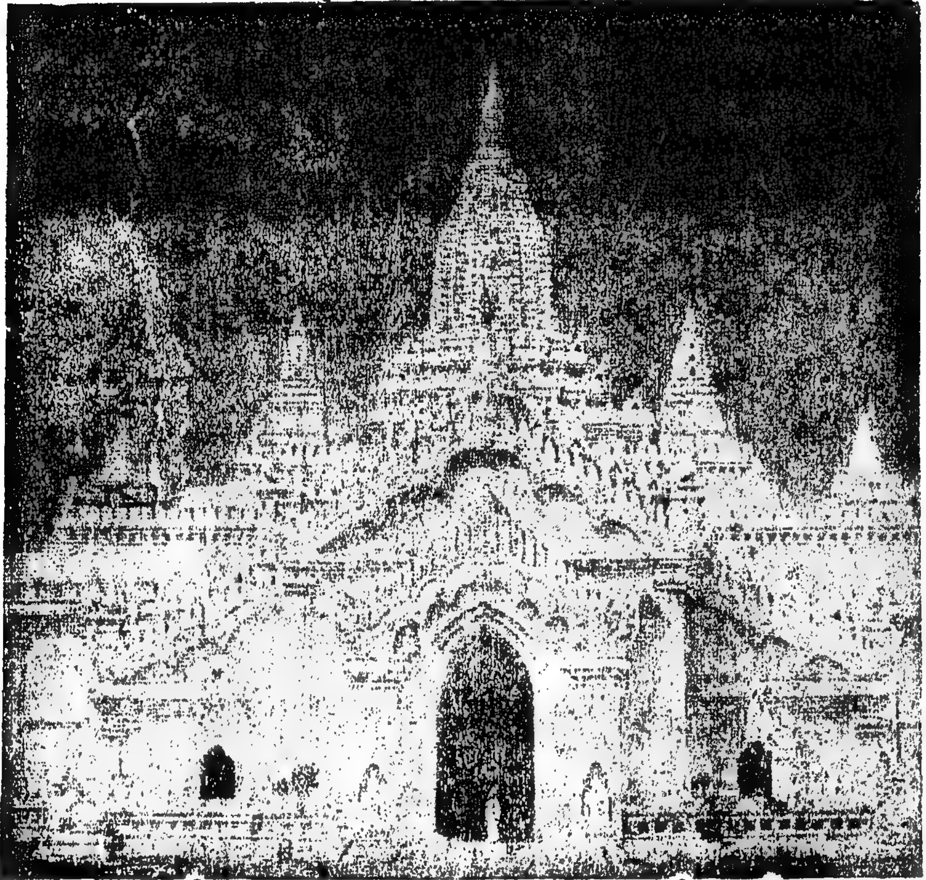
هابطين على هذه الحقول الخصبة من منغوليا والتبت ، فوقعوا تحت تأثير الهنود ، وأخذوا منذ القرن الخامس ينتجون الفنون فى كثرة غزيرة على الطراز البوذية والقشناوية والشيڤاوية ، فينحتون التماثيل على غرار هذه الأنماط ، ويقيمون « أكمات المدافن » التى بلغوا بها ذروتهم فى معبد « أناندا » العظيم — وهو أحد المعابد فى عاصمتهم القديمة « پاجان » التى بلغ عدد معابدها خمسة آلاف ؛ لكن « پاجان » هذه وقعت فريسة لقبلاى خان فسلبها سلباً ، ولبثت الحكومة البورمية مدى خمسمائة عام تنتقل من عاصمة إلى عاصمة ؛ فكانت « مندلاى » حيناً من الدهر هى المركز الزاهر للحياة فى بورما ، ومستقر رجال الفن الذين أنتجوا الآيات الروائع فى نواح كثيرة ، من الوشى وصياغة الحلىّ إلى بناء القصر الملكى الذى نهض دليلا على مدى استطاعتهم الفنية فى المادة الهزيلة التى كانت تحت أيديهم ، وهى الخشب(١١٩) ؛ وجاء الإنجليز إذ ساءهم ما عومل به مبشّروهم وتجارهم ، فضموا بورما إلى أملاكهم سنة ١٨٨٦ ، ونقلوا العاصمة إلى « رانجون » ، وهى مدينة تقع فى متناول البحرية الإمبراطورية ، لتؤدبها إذا وقع فيها شىء من العصيان ؛ فشيد البورميون فى « رانجون » ضريحاً يعدّ من أبدع ما لديهم من أضرحة ، وهو « شوى داجون » المشهور ، ذلك المعبد الذهبى الذى يحج إلى قمته الملايين فى إثر الملايين من بوذيى بورما كل عام ، ولم لا ؟ أليس يشتمل هذا المعبد على الشعرات نفسها التى كانت تغطى « شاكيا مونى » ؟

٣ — العمارة الإسلامية فى الهند

الطراز الأفغانى — الطراز المغولى — دلهى — أجرا — تاج محل

شهد الحكم المغولى آخر مراحل النصر التى بلغتها العمارة الهندية ؛ إذ برهن أتباع محمد على أنهم أساتذة فى فن البناء حيثما حلوا بقوة سلاحهم — غرناطة ، والقاهرة ، وأورشليم ، وبغداد ؛ فقد كان المنتظر من هؤلاء الرجال

الأشداء ، بعد أن يوطدوا ملكهم فى الهند على أركان ثابتة ، أن يقيموا على هذه الأرض التى فتحوها مساجد فى تأنق مسجد عمر فى بيت المقدس ، وفى ضخامة مسجد السلطان حسن فى القاهرة ، وفى رشاقة قصر الحمراء ؛ نعم إن الأسرة المالكة « الأفغانية » استخدمت رجال الفن الهنود ، واقتبست أسس الفن الهندوسى بل نقلت العمد من معابد الهنود وعدلت فيها بما يجعلها ملائمة لأغراضهم فى العمارة ، بحيث لم يكن كثير من المساجد سوى معابد هندية أعيد بناؤها لصلاة المسلمين(١١٩) ؛ لكن هذه المحاكاة الطبيعية سرعان



قصر أناندا فى باكان ببورما

ما تحولت إلى طراز يمثل النزعة الإسلامية تمثيلا يبلغ من الدقة حداً يثير فيك العجب أن ترى « تاج محل » فى الهند ، ولا تراه فى فارس أو شمالى إفريقيا أو إسبانيا ؛

والبناء الذى يمثل مرحلة التطور هو « منار قطب »(*) ، وهو جزء من مسجد بدئ فى بنائه فى دلهى القديمة بأمر من « قطب الدين أيبك » تخليداً لذكرى انتصارات هذا السلطان السفاك للدماء على الهنود ، ولقد انتزعت أجزاء سبعة وعشرين معبداً هنديا لتتخذ مادة لبناء هذا المسجد ومنارته[١٣٠] ؛ وهاقد صمدت المنارة العظيمة لعوامل الجو سبعة قرون ـ ويبلغ ارتفاعها مائتين وخمسين قدماً ، وهى مبنية من الحجر الرملى الأحمر الجميل ، والنسب بين أجزائها هى غاية الكمال ، ويتوجها المرمر الأبيض فى طبقاتها العليا ـ ها هى ذى بعد سبعة قرون من فعل عوامل الجو ، لا تزال آية من آيات الهند فى دقة الصناعة وروعة الفن ؛ وعلى وجه الجملة كان سلاطين دلهى فى شغل بالقتل بحيث لم يبق لهم من وقتهم فراغ طويل ينفقونه فى فن العمارة ؛ وأكثر الأبنية التى خلفوها لنا مقابر أنشأوها لأنفسهم فى حياتهم تذكرهم بأنهم ـ رغم سلطانهم ـ ذائقو الموت كسائر الناس ؛ وخير مثال لهذه المقابر ، مقبرة « شرشاه » فى « ساسيرام » من بلدان « بيهار »[١٣١] فبناؤها شامخ صلب متين ، وهو يمثل آخر مراحل الفن الإسلامى القوى قبل أن تدب فيه الطراوة حين صبحت العمارة حلياً من الحجر على أيدى ملوك المغول .

وجاء « أكبر » بما له من قدرة على الحياد فى مشاعره بحيث يختار من كل ثقافة ما يراه صالحاً ، فشجع الميل السائد نحو دمج الطرز الإسلامية والهندوسية ، وقد تضافرت الأساليب الهندية والفارسية فى الآيات الفنية التى شيدها له فنانوه ، تضافراً جعل بينها اتساقاً رائعاً ، يرمز إلى الامتزاج الضعيف بين عقائد الهندوس وعقائد المسلمين ، كما أراد لها « أكبر » أن تمتزج ، فى

(*) وهى مئذنة مأخوذة من الكلمة العربية منارة ، أى مصباح أو منار السفن .

الديانة التى ركبها تركيباً من عناصر اختار بعضها من هذه وبعضها الآخر من تلك ؛ وأول أثر فنى بقى لنا من حكمه ، هو القبر الذى شيده قريباً من دلهى لأبيه « هميون » ، وفيه يتمثل طراز من الفن خاص به — هو بسيط التخطيط ، معتدل الزخارف ، لكنه مع ذلك ينبئ برشاقة بنائه عما ستنتهى إليه الطريق فى أبنية « شاه جهان » التى تفوقه جمالا ؛ وفى « فتح پورسيكْرى » أقام له فنانوه مدينة امتزجت فيها قوة المغول الأوائل كلها برقة الأباطرة المتأخرين فهناك سُلم يؤدى صعوداً إلى بوابة رائعة بنيت من الحجر الرملى الأحمر ، وخلال قوسها الضخم يدخل الداخل إلى قاعة ملئت بآيات الفن الروائع ، والبناء الأساسى عبارة عن مسجد ، لكن أجملُ أجزاء البناء ثلاث مقصورات أعدت لزوجات الإمبراطور المقربات إليه ، والقبر المرمرى الذى دفن فيه صديقه « سليم شيستى » الحكيم ؛ فها هنا بدأ رجال الفن فى الهند يُظهرون تلك المهارة فى وشى الحجر التى بلغت ذروتها فى الستار الموجود فى « تاج محل » .

ولم يسهم « جهان كير » فى تاريخ العمارة عند شعبه إلا بقسط ضئيل ، أما ابنه « شاه جهان » فقد كاد يجعل من اسمه اسما يضارع اسم « أكبر » فى سطوعه لميله الشديد نحو البناء الجميل ؛ فأخذ ينثر ماله نثرا بغير حساب على رجال الفن عنده ، على نحو ما نثر « جهان كير » ماله بغير حساب على زوجاته ؛ وقد صنع ما صنعه ملوك أوروبا الشمالية ، فى استدعائه لرجال الفن الإيطاليين الذين فاضوا عن حاجة بلادهم ، وجعلهم يعلّمون رجال النحت فى بلاده كيف يطعمون المرمر بفسيفساء من الأحجار الكريمة ، ذلك الفن الذى أصبح أحد مميزات الزخرفة الهندية فى عصره ؛ ولم يكن « جهان » مسرفاً فى تدينه ، ومع ذلك فمسجدان من أجمل مساجد الهند بنيا فى ظل رعايته ، وهما مسجد الجمعة فى « دلهى » ومسجد اللؤلؤة فى « أجرا » .

وبنى « جهان » فى « دلهى » وفى « أجرا » « حصونا » — وهى مجموعات

من القصور الملكية يحيط بها حائط يحميها ؛ فقد دفعته الكراهية الشديدة أن يحطم فى دلهى القصور القرمزية التى كانت « لأكبر » وأحل محلها أبنية تراها — فى أسوإ جوانبها — ضرباً من المرمر المزخرف كأنه قطع من الحلوى ، لكنها — من أحسن جوانبها — أصفى جمال بلغته العمارة فى أرجاء الأرض جميعاً ؛ فها هى ذى « قاعة الاجتماعات العامة » بأسفل حيطانها وقد زخرفت بفسيفساء من الزهر على أرضية من المرمر الأسود ، وأسقفها وعمدها وأقواسها المنحوتة فى وشى حجرى له جمال الشىء النحيل الهزيل ، لكنه جمال يعز على التصديق وهاهنا أيضاً « قاعة الاجتماعات الخاصة » التى صنع سقفها من الفضة والذهب وأعمدتها من مُخَرَّم المرمر ، وأقواسها على هيئة نصف الدائرة مدبباً فى وسطه ، يتألف من أنصاف دوائر صغرى يتخذ كل منها صورة الزهرة ، وعرشها المسمى « عرش الطاووس » الذى بات أسطورة يتحدث بها العالم أجمعين ، وجداره الذى لا يزال يحمل فى تطعيم بالحجر النفيس ، بيت الشاعر المسلم المليئة ألفاظه بروح الزهو ، ومعناه أن لو كان على الأرض فردوس فهى هاهنا :

ونعود فنستجمع فى أذهاننا صورة خافتة « لكنوز الهند » فى أيام المغول ، حين نسمع أعظم مؤرخى فن العمارة يصف لنا مقر الملك فى دلهى ، فيقول إنه يشغل مساحة ضعف ما تشغله « الأسكوريال » الفسيحة بالقرب من مدريد ، ولقد كان ذلك القصر فى زمانه ذاك ، وبالقياس إلى أضرابه « أفخم قصر فى الشرق بل ربما كان أجمل قصر فى العالم كله »(١٢٢)(*).

وحصن « أجرا » اليوم أنقاض(**) ، وكل ما فى وسعنا أن نحزر على سبيل

(*) كان « حصن دلهى » فى بادئ أمره يشتمل على اثنين وخمسين قصراً ، لم يبق منها اليوم إلا اثنان وعشرون قصراً ، فقد احتمت بالحصن حامية بريطانية داهمها الخطر فى ثورة «سيبوى» وقوضت عدة قصور لتخلى مكاناً لعدتها ، كما وقع نهب كثير .

(**) كان خطأ يؤسف عليه من شاه جهان أن يجعل من هذه القصور الجميلة حصناً ، فلما حاصر البريطانيون « أجرا » (سنة ١٨٠٣) لم يكن لهم بد من توجيه مدافعهم إلى الحصن ، ورأى=

التخمين ما كان عليه بادئ أمره من جلال ؛ فهنا وسط الحدائق الكثيرة كان «مسجد اللؤلؤة» ومسجد الجوهرة وقاعتا الاجتماعات العامة والخاصة وقصر العرش وحمامات الملك وقاعة المرايا وقصور «جهان كير» و «شاه جهان» وقصر الياسمينة لـ «نور جهان» وبرج الياسمينة الذى كان يطل منه «شاه جهان» وهو أسير ، يطل منه عبر «الجمنة» على القبر الذى كان ابتناه لزوجته الحبيبة «ممتاز محل».

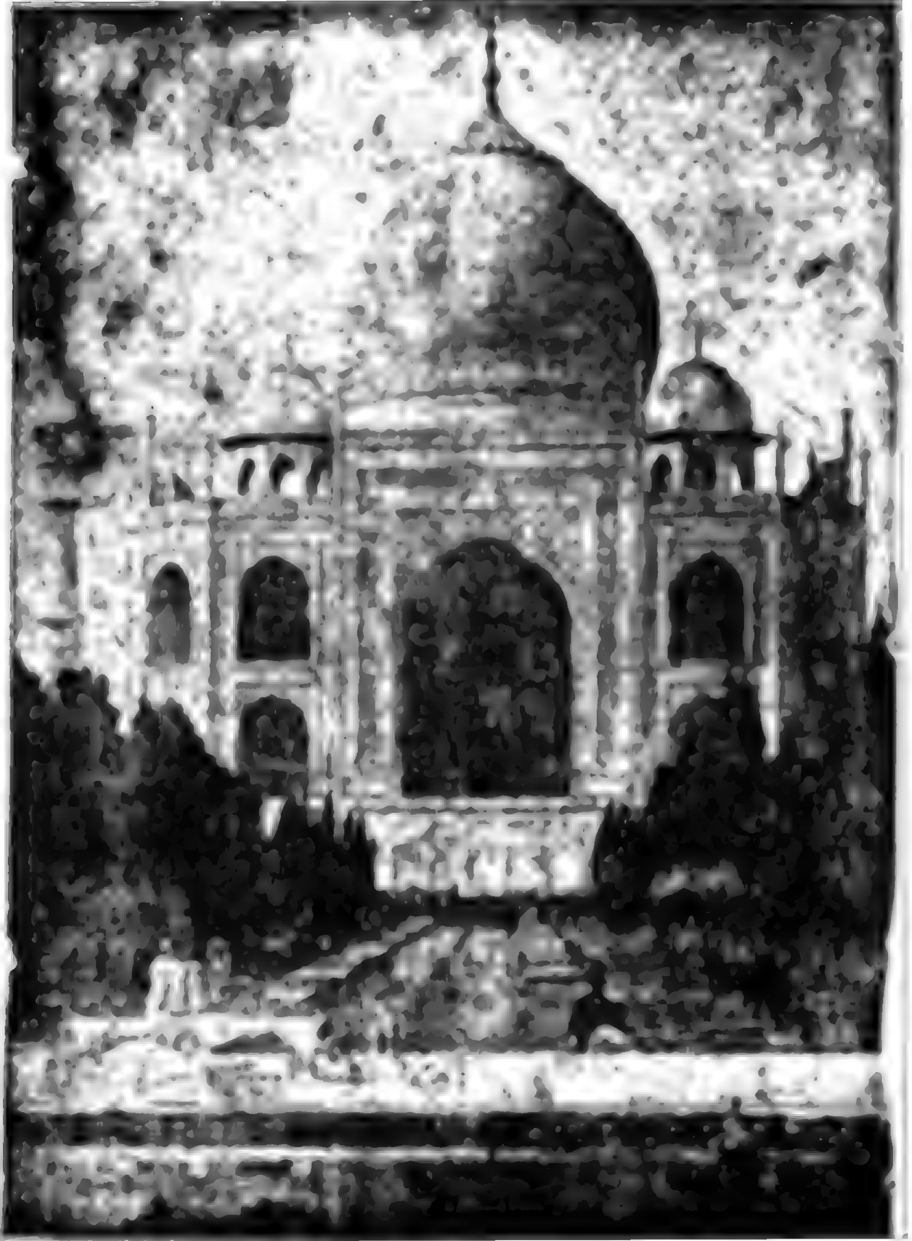
ويعرف العالم كله ذلك القبر باسم تلك الزوجة المختصر وهو «تاج محل» وما أكثر مهندسى العمارة الذين يضعون هذا البناء فى منزلة تجعله أكمل بناء قائم على وجه الأرض فى يومنا هذا ؛ وقد وضع تصميمه ثلاثة من رجال الفنون: فارسىّ يدعى «أستاذ عيسى» ، وإيطالى يدعى «جيرونيموفيرونيو» وفرنسى يسمى «أوستن دى بوردو» ؛ ولم يُسْهِم فى فكرته هندى واحد ، فهو بناء لا هندوسى من أوله إلى آخره ، وهو إسلامىّ خالص ؛ حتى مهرة الصناع جىء ببعضهم من بغداد والآستانة وغيرهما من مراكز الملة الإسلامية(١٢٤).

وقد لبث اثنان وعشرون ألفاً من العمال اثنين وعشرين عاماً مسخّرين فى بناء «التاج» ، وعلى الرغم من أن المرمر جاء إلى «شاه جهان» هدية من «مهراجا جايپور» فقد كلّف البناء وما حوله ما يساوى اليوم مائتين وثلاثين مليوناً من الريالات الأمريكية — وهو فى ذلك العهد مبلغ ضخم من المال(١٢٥)(*)

= الهنود قنابل المدافع تدك «المحل الخاص» (أى قاعة الاجتماعات الخاصة) فاستسلموا ظناً منهم أن الجهال أنفس من النصر ؛ ولم يمض طويل وقت حتى جاء «وارن هيستنجز» فخلع أجزاء الحمام من القصر خلعاً ليقدم بها هدية للملك جورج الرابع ؛ وبيعت أجزاء أخرى من البناء بأمر من لورد «وليم بنتنك» إعانة لدخل الهند (١٢٣).

(*) فكّر (لورد وليم بنتنك» — وهو يُعدّ من أرحم منْ حكموا الهند من البريطانيين — يوماً فى أن يبيع «التاج» بمائة وخمسين ألف ريال إلى مقاول هندى كان يعتقد أنه يستطيع استغلال مواد البناء على أحسن وجه (١٢٦) ، لكن منذ استولى على الحكم «لورد كيرزن» وحكومة البريطانيين فى الهند دائمة العناية الفائقة بآثار المغول .

والمدخل إلى البناء ملائم للغرض منه ملاءمة لا يضارعها إلا مدخل « القديس



تاج محل فى أجرا

بطرس » ؛ فإذا ما دخل الداخل خلال سور عال ذى أبراج صغيرة على قمته ، التقى بغتة « بالتاج » — وهو قائم على مصطبة من المرمر ، يحيط به على الجانبين إطار من المساجد الجميلة والمآذن الشامخة ، وفى الجانب الأمامى حدائق فسيحة فى وسطها بركة ينعكس القصر على مائها فيكون سحراً يرتعش مع رعشة الموج ؛ وكل جزء من البناء مصنوع من المرمر الأبيض والمعادن النفيسة أو الأحجار الكريمة ؛ وللبناء اثنا عشر ضلعاً ، فى أربعة منها بوابات ، وعند كل ركن من أركانه مئذنة نحيلة ، والسقف قوامه قبة ضخمة ذات برج مُدَبَّب ؛ والمدخل الرئيسى الذى كانت تحرسه فيما مضى أبواب من الفضة الخالصة ، متاهة للخيال بما فيه من وشى مرمرى ؛ ونقشت على الجدران آيات من القرآن ، كتبت بكريم الجواهر ، منها آية تدعو « المتقين » أن يدخلوا « جنة الفردوس » وأما الداخل فبسيط ، وربما تعاون اللصوص من أهل البلاد ومن الأوروبيين على السواء ، على سلب الجواهر التى كانت تزين القبر فى كثرة مسرفة ، والسور الذهبى المغطى بطبقة من الأحجار الكريمة الذى كان أول الأمر يحيط بالتابوتين الحجريين اللذين كان يرقد فيهما « جهان » وملكته ؛ فوضع « أورنجزيب » مكان السور الذهبى ستاراً ثُمانىّ الأضلاع من مرمر يكاد يشف عما وراءه ، والستار منقوش بزخرفة رقيقة من « الرخام ذى العروق » نقشاً هو من المعجزات ؛ حتى ليبدو لبعض الزائرين أن جمال هذا الستار لم يفُقْه جمال فى كل ما أنتجه الإنسان من آثار فنية صغيرة .

وليس هذا البناء أفخم الأبنية ، ولكنه أجملها جميعاً ؛ فإذا ما بعدت عنه قليلا بحيث تخفى عليك تفصيلاته الرقيقة ، لم يبهرك بعظمته ، لكنك تحسّ له فى نفسك نشوة ؛ ولا ينكشف لك كماله الذى لا يتناسب مع حجمه إلا إذا دنوت منه ونظرت إليه عن كثب ؛ إننا إذ نرى فى عصرنا هذا الذى يتميز بالسرعة ، أبنية ضخمة من ذوات الطوابق المائة يكمل بناؤها فى عام أو عامين ،

ثم نتذكر أن اثنين وعشرين ألفاً من العمال ظلوا يكدّون اثنين وعشرين عاماً فى إقامة هذا القبر الصغير الذى لا يكاد يبلغ ارتفاعه مائة قدم ، فإننا نحس عندئذ بعض الإحساس ، الفرق بين الصناعة والفن ؛ فربما كانت قوة العزيمة الكامنة فى تصور إقامة بناء مثل « تاج محل » أعظم وأعمق من قوة العزيمة التى نصف بها أمجد الفاتحين ؛ ولو كان الزمن بصيراً بما يفعل ، لأبى على كل شىء قبل أن ينال من « التاج » ليبقيه شاهداً على سمو النفس الإنسانية سمواً تمازجه الشوائب ، لعل هذا السمو فيها يكون عزاء لآخر من تشهد الأرض من بنى الإنسان

٤ — العمارة الهندية والمدنيّة

انهيار الفن الهندى — الموازنة بين العمارة الهندوسية والعمارة الإسلامية — نظرة عامة إلى المدنية الهندية

على الرغم من الستار الذى تم على يدى « أورنجزيب » فقد كان هذا الرجل عثرة نكداء فى حظ المغول والفن الهندى ، إذ حفزه التعصب الدينى الضيق الأفق إلى أن ينصرف بكل نفسه إلى ديانة بعينها لا يسمح بغيرها إلى جانبها ، ولذا فلم تر عيناه إلا وثنية وغروراً ؛ وكان « شاه جهان » من قبل قد حرم إقامة المعابد الهندوسية(١٢٧) ؛ ولم يكتف « أورنجزيب » باستمرار ذلك التحريم بل أضاف إلى ذلك شحاً فى إعانة العمارة الإسلامية ، حتى تضاءلت هى الأخرى تحت سلطانه ؛ فلما مات ، تبعه الفن الهندى إلى قبره فثوى معه .

إذا ما تأملنا العمارة الهندية باستعراضنا إياها استعراضاً موجزاً يعيد لنا سابق مراحلها ، ألفيناها تنطوى على موضوعين ، أحدهما فيه صلابة الرجولة والآخر فيه طراوة الأنوثة ، أحدهما هندوسى والآخر إسلامى ، وحول هذين المحورين تدور العمارة على اختلاف وجوهها كأنها السمفونية المختلفة النغمات ؛ ولما كانت أشهر السمفونيات تبدأ بضربات قوية كضربات المطرقة تثير الانتباه اليقظ فى

الأسماع ، ثم سرعان ما يتلوها سيل متدفق من نغمات تبلغ من الرقة حدها الأقصى ، كذلك ترى فى العمارة الهندية بداية مهيبة تجلت فيها العبقرية الهندسية ، وهى آثار « بوذ – جايا » و « بهوفانشوارا » و « مادورا » و تانجور » ثم يتبعها الطراز المغولى بما فيه من رشاقة ونغم ، كالآثار التى فى « فتح بورسيكرى و « دلهى » و « أجرا » ، ويظل هذان المحوران يمتزجان فى اشتباك مخلوط حتى النهاية ؛ لقد قيل عن المغول إنهم شيدوا كما تشيد العمالقة ، ثم ختموا بناءهم بصناعة الصائغين الرقيقة ، لكن هذا القول أصح انطباقاً على العمارة الهندية بصفة عامة ؛ ذلك لأن الهندوس بنوا كما تبنى العمالقة ، ثم جاء المغول فختموا المطاف برقة الصائغين ، فالعمارة الهندوسية تستوقف انتباهنا بضخامتها ، والعمارة الإسلامية تستوقف أنظارنا بتفصيلاتها ؛ فللأولى جلال القوة ، وللثانية كمال الجمال ؛ كان للهندوس عاطفة وخصوبة ، وللمسلمين ذوق وكبح لجماح نفوسهم ، ملأ الهندوسيُّ مبانيه بكثرة زاخرة من التماثيل حتى ليتردد الإنسان أيضع تلك المبانى فى باب العمارة أم فى باب النحت ، وكره المسلم تشخيص الأجسام ، فحصر نفسه فى الزخرفة الزهرية والهندسية ، الهندوس هم للهند بمثابة رجال الفن فى العصور الوسطى ، الذين جمعوا فى أنفسهم فنى النحت والعمارة ، والمسلمون بمثابة الدخيلين فى عالم الفن الذين جاءوا فى عصر النهضة فأفاضوا ؛ وعلى وجه الجملة ، كان الطراز الهندوسى أرفع سماكاً بمقدار ما يسمو الجلال على الجمال ، وإذا ما عاودنا التفكير فى الموازنة بين الفنين ، بعد أن يزول عن أنفسنا وقع النظرة الأولى ، تبين لنا أن « حصن دلهى» و « تاج محل» بالقياس إلى « أنكور » و « بوروبودور » هما كالقصائد الوجدانية الجميلة بالقياس إلى المسرحيات العميقة – مثل بترارك بالقياس إلى دانتى ، أو كيتس بالقياس إلى شكسبير ، أو سافو بالقياس إلى سوفوكليز ، أحد الفنين تعبير

وشيق من وجهة نظر جزئية عن نفوس أفراد جادت حظوظهم ، وأما الآخر فتعبير قوى كامل عن روح جنس بأسره :

ومن ثم وجب علينا أن نختم هذا العرض الموجز بما بدأناه به ، وهو الاعتراف بأنه لا يستطيع أن يقدر فن الهند كل قدره ، أو أن يكتب عنه كتابة تعفو عن نقائصه ، إلا هندوسى ؛ فهذا الفن المقرب إلى نفوسهم ، الذى تملؤه الزخرفة إلى حد الإسراف ؛ وتشتبك أجزاؤه إلى حد التعقيد ، قد يبدو لعين الأوروبى الذى نشأ على قواعد يونانية أرستقراطية من الاعتدال والبساطة ، قريباً من الفن البدائى الهمجى ؛ لكن هذه الكلمة الأخيرة هى نفسها الصفة التى استعملها « جوته » صاحب النزعة الكلاسيكية ، حين ازورت نفسه عن كاتدرائية ستراسبورج ، والطراز القوطى ؛ فهى تعبر عن رد الفعل العقلى للوجدان ، والتدليل المنطقى للدين ؛ لا يستطيع أن يشعر بجلال المعابد الهندوسية إلا هندوسى مؤمن ، لأن هذه المعابد لم تشيد لتكون صورة معبرة عن الجمال وكفى ، بل شيدت لتكون حافزاً على التقوى ، وأساساً للإيمان ، ولا يستطيع أحد منا أن يفهم الهند إلا أهل عصورنا الوسطى - أمثال «جيوتو» و « دانتى » .

على هذا الأساس وحده ينبغى أن ننظر إلى المدنية الهندية - أعنى على أساس أنها تعبير عن نفوس شعب « وسيط » اعتبر الديانة أعمق من العلم ، ويكفيها لتكون أعمق منه ، أن سلم منذ البداية بالجهل البشرى الذى لازم الإنسان منذ الأزل ، وبغرور الإنسان قدرته ؛ فى هذه التقوى يكمن ضعف الهندوسى وتكمن قوته على السواء : فيه تكمن خرافته ووداعته ، ويكمن ميله إلى الانطواء على نفسه ونفاذ بصيرته ؛ ويكمن تأخره وعمقه ، ويكمن ضعفه فى القتال وبراعته فى الفنون ؛ ولا شك أن مناخ بلاده قد أثر فى عقيدته الدينية وتعاون كلاهما على إضعافه ؛ ولهذا استسلم فى يأس المؤمن ببطش القضاء ، للآريين والهون والمسلمين والأوروبيين ، ولقد عاقبه التاريخ على إهماله للعلم ؛

فلما أخذت مدافع « كلايف » المتفوقة على أسلحتهم ، تطيح بالجيش الأهلى فى موقعة « پلاسى » (١٧٥٧) كان فى قصفها إعلان بالثورة الصناعية ، وسنشهد فى عصرنا تلك الثورة ، وقد أصابت نجاحاً فى الهند كما وفّقت فى تسجيل إرادتها وفرض طابعها على إنجلترا وأمريكا وألمانيا وروسيا واليابان ، فسيكون للهند كذلك رأسماليتها واشتراكيتها ، وسيكون فيها أصحاب الملايين وسكان الخرائب الوبيئة ؛ لقد أسدل ستار على المدنيّة والهندية القديمة ، إذ أخذت تلفظ أنفاسها الأخيرة حين جاءها البريطانيون .

الباب الثاني والعشرون

خاتمة مسيحية

الفصل الأول

قراصنة البحر في نشوتهم

وصول الأوروبيين — الفتح البريطاني — ثورة سيبوى —
حسنات الحكم البريطاني وسيئاته

كانت تلك المدنيّة قد ماتت بالفعل من عدة وجوه، حين كشف «كلايف» و «هيستنجز» كنوز الهند؛ فحكم «أورنجزيب» الطويل الذى مزق أوصال البلاد، وما تبعه من فوضى وحروب داخلية، ترك الهند ثمرة دانية القطوف لمن أراد أن يغزوها من جديد؛ قد كان هذا «قضاءها المحتوم»، ولم يكن أمام القدَر إزاءها سوى أن يختار الدولة الأوروبية من بين الدول العصرية الأساليب، لتكون أداة لذلك الغزو؛ فحاول الفرنسيون غزوها وأصيبوا بالفشل، وضاعت الهند من أيديهم كما ضاعت كندا، فى موقعتى «رُسْباخ» و «ووترلو» ثم حاول الإنجليز ذلك وانتهت محاولتهم بالنجاح .

لقد كان «ڤاسكو دا جاما» أرسى فُلْكه عام ١٤٩٨ فى مياه «كلكتا» بعد مرحلة دامت أحد عشر شهراً بدأت من لشبونة؛ فأحسن لقاءه حاكم ملبار الهندى وسلّمه رسالة ودية إلى ملك البرتغال: «لقد زار مملكتى ڤاسكو دا جاما، وهو شريف من أشراف أسرتكم، فسررت بزيارته سروراً عظيما؛ وإن فى مملكتى لوفرة من القرفة والقرنفل والفلفل والأحجار الكريمة، وما أريده من بلادكم هو الذهب والفضة والمرجان والنسيج القرمزى»،

فكان جواب صاحب الجلالة المسيحية مطالبة بالهند مستعمرة برتغالية لأسباب لم يكن فى مقدور الراجا أن يفهمها لجهله ؛ فلكى يوضح له الأمر ، أرسلت البرتغال أسطولا إلى الهند مزوداً بتعليمات لنشر المسيحية وإثارة الحروب ؛ وبعدئذ جاء الهولنديون فى القرن السابع عشر ، وطردوا البرتغاليين ، ثم جاء الفرنسيون والإنجليز فى القرن الثامن عشر وطردوا الهولنديين ، ونشبت بين الفريقين معارك حامية الوطيس لتقرر أى الفريقين يتولى إدخال المدنية إلى الهند وفرض الضرائب على أهلها .

وكانت « شركة الهند الشرقية » قد تأسست فى لندن عام ١٦٠٠ لتشترى منتجات الهند وجزر الهند الشرقية بأثمان بخسة وتبيعها بأثمان مرتفعة فى أوروبا(*) وقد أعلنت الشركة عام ١٦٨٦ عزمها على « إقامة مستعمرة إنجليزية واسعة فى الهند ، بحيث تكون متينة الدعائم فتدوم إلى الأبد(٣) » ، وأنشأت مراكز تجارية فى مدراس وكلكتا وبمباى ، وحصنتها ، وجاءت إليها بجنود وخاضت معارك القتال ، ورشت وارتشت ، ومارست غير ذلك من مهام الحكومة ، ولم يتردد « كلايف » فى قبول « الهدايا » التى بلغت قيمتها أحياناً مائة وسبعين ألفاً من الريالات ، قدمها له الحكام الهنود المعتمدون على نيران مدافعه ، كما ظفر منهم — بالإضافة إلى تلك « الهدايا » — بجزية سنوية تعادل مائة وأربعين ألفاً من الريالات ، وعين الأمير جعفر حاكماً على البنغال لقاء مبالغ يعادل ستة ملايين ريال ؛ وراح يضرب كل أمير وطنى بالآخر ، ويضم أملاكهم إلى حظيرة « شركة الهند الشرقية » شيئاً فشيئاً ؛ وأدمن فى أكل الأفيون ، واتهمه البرلمان وبرأه ، وأزهق روحه بيده سنة ١٧٧٤(٤) ؛ أما « وارن هيستنجز » — وهو شجاع علامة قدير — فقد جمع من الأمراء الوطنيين مبلغاً كبيراً قدره ربع مليون ريال ضريبة عليهم دفعوها فى خزانة الشركة ؛

(*) كانت البضائع التى تشترى بما يساوى مليونى ريال فى الهند ، تباع بما يساوى عشرة ملايين ريال فى إنجلترا(١) حتى لقد ارتفع ثمن السهم من أسهم الشركة إلى ما يساوى ٣٢,٠٠٠ ريال(٢) .

وقبل الرشاوى لقاء وعد بألا يفرض ضريبة أكثر مما فرضه ، ثم عاد ففرض ضريبة ، واستولى للشركة على الأراضى التى لم تستطع دفعها ، واحتل « أوز » بجيشه ، ثم باعها لأحد الأمراء بمليونين ونصف مليون من الريالات[٥] ؛ وتسابق الهازم والمهزوم فى الرشوة ؛ وفرضت على أجزاء الهند التى خضعت لسلطان الشركة ضريبة أراض بلغت خمسين فى كل مائة وحدة من وحدات الإنتاج بالإضافة إلى فروض أخرى كانت من الكثرة والقسوة بحيث فر ثلثا السكان ، وباع آخرون أبناءهم ليسدوا ما كانوا يطالبون به من ضرائب متصاعدة[٦] ؛ يقول ماكولى : « جمعت فى كلكتا أموال طائلة فى وقت قصير ، ودفع بثلاثين مليوناً من الأنفس البشرية إلى أقصى حدود الشقاء ؛ نعم قد تعودوا من قبل أن يعيشوا فى جو من الطغيان ، إلا أن الطغيان لم يبلغ بهم كل هذا المدى »[٧] .

فما جاءت سنة ١٨٥٧ حتى كانت جرائم الشركة قد أفقرت الجزء الشمالى الشرقى من الهند إفقاراً أوغر صدور الأهالى فشقوا عصا الطاعة فى ثورة يائسة ؛ عندئذ تدخلت الحكومة البريطانية ، وقمعت « العصيان » وتولت هى الحكم الأراضى التى سيطرت عليها ، واعتبرتها مستعمرة للتاج ، ودفعت عن ذلك تعويضاً سخياً للشركة ، وأضافت ثمن الشراء هذا إلى الدين العام الهند[٨] ؛ لقد كان هذا فتحاً للبلاد صريحاً غاشماً ، وقد لا يجوز لنا أن نحكم عليه « بمعيار الوصايا الخلقية » التى يحفظها الناس غربى السويس إذ ربما كان الأجدر أن نفهم الموقف على أساس « دارون » و « نيتشه » : فشعب عجز عن حكم نفسه أو عجز عن استغلال موارده الطبيعية ، لا بد من وقوعه فريسة لأمم تعانى مما يستثيرها من دوافع الجشع وبسط النفوذ ؛

وعاد هذا الفتح ببعض المزايا على الهند ؛ فرجال أمثال « بِنْتِينْك » و « كاننج » و « مَنْرو » و « إلْفِنْستُون » و « ماكولى » أدخلوا فى إدارة الأجزاء البريطانية من الهند شيئاً من سخاء الحرية التى سادت إنجلترا عام ١٨٣٢ ؛

فقد استطاع « لورد وليم بنتينك » بمساعدة المصلحين من أهل البلاد ، وبخاصة منهم ، أمثال « رام موهون روى » ، استطاع أن يلغى عادة دفن الزوجة حيةً مع زوجها الميت وأن يحرم ما كانت تقوم به طائفة من خنق الأغنياء إرضاء للآلهة « كالى » ؛ ولئن حارب الإنجليز مائة وإحدى عشرة حرباً فى الهند مستخدمين فيها أموال الهند ورجالها(٩) ليتمموا فتح الهند ، فقد تمكنوا بعدئذ من نشر السلام على ربوع شبه الجزيرة كلها ، ومدوا الطرق الحديدية ، وأقاموا المصانع والمدارس ، وفتحوا الجامعات فى كلكتا ومدراس وبمباى ولاهور والله أباد ، ونقلوا من إنجلترا علومها وفنونها الصناعية إلى الهند ، وألهبت الشرق بروح الغرب الديمقراطية ، ولعبوا دوراً هاماً فى إطلاع العالم على ما شهدته الهند فى ماضيها من ثروة ثقافية غزيرة ؛ وكان ثمن هذه الخيرات كلها طغياناً مالياً مكن لطائفة من الحكام المتتابعين أن يبتزوا ثروة الهند عاماً بعد عام قبل عودتهم إلى بلادهم الشمالية التى تثير فى الإنسان عوامل الفاعلية والنشاط ؛ وكان ثمن هذه الخيرات طغياناً اقتصادياً قضى على الصناعات الهندية ، وقذف بملايين صناعها الفنيين إلى الأرض يزرعونها فلا تكفيهم طعاماً ؛ وكان ثمن هذه الخيرات كذلك سياسياً كان من أثره — وقد جاء بعد طغيان « أورنجزيب » الضيق الأفق بزمن قصير — أن يميت روح الشعب الهندى قرناً كاملا .

الفصل الثانى

قديسو العهد المتأخر

المسيحية فى الهند – « براهما – سوماج » – الإسلام –
راماكرشنا – ڤيڤيكاناندا

كان من الطبيعى الذى يلائم روح الهند ، أن تلتمس تلك البلاد وهى فى هذه الظروف عزاءها فى الدين ؛ ولقد رحبت بالمسيحية ترحيباً قلبياً خالصاً حيناً من الزمن ، إذ وجدت فيها كثيراً من المثل الخلقية العليا التى لبثت آلاف السنين تضعها من أنفسها مواضع التقديس ؛ وفى ذلك يقول « الأب دِبْوا » فى غير ممالأة « لقد كان من الجائز – فيما تبين من الظواهر – أن تضرب المسيحية بجذورها فى أهل الهند ، لولا أن أدرك هؤلاء الناس صفات الأوروبيين وأنواع سلوكهم »(١٠) فقد ظل المبشرون بالمسيحية فى الهند طوال القرن التاسع عشر يحاولون فى نفوس قلقة أن يُسمعوا الناس صوت المسيح ؛ فكان عليهم أن يرتفعوا به فوق أصوات المدافع التى كانت تزأر أثناء فتحها البلاد ، وراحوا يقيمون المدارس والمستشفيات ويعدُّونها بالأدوات اللازمة ، وأخذوا يوزعون على الناس الدواء والصدقات ، مع ما ينشرونه بينهم من تعاليم الدين ، وكانوا أول من بذر فى المنبوذين بذور الإحساس بآدميتهم ؛ لكن التضاد الملحوظ بين تعاليم المسيحية ومسلك المسيحيين أثار فى نفوس الهنود تشككاً وسخرية ؛ فقالوا إن بَعْث « العزير » من عالم الموتى لا يستثير العجب ، لأن فى دياناتهم من المعجزات ما هو أشد من هذا استثارة للدهشة وجدارة بالاهتمام ؛ وكل رجل بينهم ممن يمارسون « اليوجا » يستطيع اليوم أن يفعل المعجزات ، على حين أن معجزات المسيحية قد ذهب عهدها – فيما يظهر – وانقضى(١١) وتمسك البراهمة بمبادئهم فى اعتزاز بها ،

إذ كانوا يقابلون عقائد الغرب بطائفة من أفكارهم ، لها ما لتلك العقائد الغربية من دقة وعمق وبُعْد عن التصديق ، ولهذا ترى « سير تشارلز إلْيَتْ » يقول : « إن المسيحية قد تقدمت فى الهند تقدماً لا قيمة له لضآلته »(١٢) .

ومع ذلك فقد كان لشخصية المسيح الفاتنة من عمق الأثر فى الهند أكثر جداً مما يمكن قياسه بكون المسيحية لم تشتمل على أكثر من ستة فى كل مائة من السكان بعد زمن امتد ثلاثة قرون ؛ وأولى علائم هذا التأثير تظهر فى « بهاجاڤاد — جيتا »(١٣) ، وأما آخر ما ظهر لهذا التأثير من علامات فتراه فى غاندى وطاغور ؛ وأوضح مثل يدل على هذا التأثير هو الجمعية الإصلاحية التى تسمى « براهما — سوماج »(*) التى أسسها « رام موهون روى » سنة ١٨٢٨ ، ولن تجد أحداً تناول الدين بدراسة يحاسبه فيها ضميره أكثر مما فعل هذا الرجل ؛ فقد درس « روى » اللغة السنسكريتية ليقرأ كتب الڤيدا ، وتعلم اللغة الپاليّة » ليقرأ كتاب البوذية « ترپيتاكا » ، وعرف الفارسية والعربية ليدرس الإسلام ويقرأ القرآن ، ودرس العبرية ليجيد فهم « العهد القديم » كما درس اليونانية ليفهم « العهد الجديد »(١٤) وبعد ذلك كله تعلّم الإنجليزية وكتب بها كتابة بلغت من السلاسة والرشاقة حداً جعل « چرمى بنْتام » يتمنى لو استفاد « جيمز مل » بنسجه على منواله ؛ وفى سنة ١٨٢٠ نشر « روى » كتابه تعاليم المسيح ، وهو مرشد للسلام والسعادة ، وقال فيه : « لقد وجدت تعاليم المسيح أهدى لمبادئ الأخلاق ، وأكثر ملاءمة لما يتطلبه بنو الإنسان المتصفون بالعقل ، من أية ديانة أخرى مما وقع فى حدود علمى »(١٥) واقترح على بنى وطنه الذين جللتهم دياناتهم بالمخجلات ، اقترح عليهم ديانة جديدة تتخلص من تعدد الآلهة وتعدد الزوجات والطبقات وزواج الأطفال ودفن الزوجات الأحياء مع أزواجهن وعبادة الأوثان وألا يعبدوا إلا إلهاً واحداً ، هو براهما ؛ ولقد تمنى كما تمنى

(*) معناها الحرفى « جمعية براهما » واسمها الكامل هو « جمعية المؤمنين ببراهما الروح الأعلى »

عن قبله « أكبر » — أن تتحد الهند كلها فى عقيدة دينية بسيطة ، لكنه — مثل « أكبر » — لم يحسب حساب الخرافة وتأصّلها فى قلوب الدهماء ؛ ولهذا فقد أصبحت « براهما — سوماج » اليوم — بعد مائة عام قضتها فى جهاد مفيد — بحيث لا ترى لها أثراً فى الحياة الهندية(*) .

والمسلمون هم أقوى الأقليات الدينية فى الهند وأكثرها إثارة للاهتمام ، وسنرجئ دراسة دينهم إلى جزء آخر من أجزاء هذا الكتاب ؛ وليس العجيب أن يفشل الإسلام فى اكتساب الهند إلى اعتناقه على الرغم من معاونة « أورنجزيب » له على ذلك معاونة متحمسة ، إنما المعجزة هى ألا يخضع الإسلام فى الهند للهندوسية ؛ فبقاء هذه الديانة الموحدة على بساطها وصلابتها ، وسط ألوان متشابكة من الديانات التى تذهب إلى تعدد الآلهة ، دليل يشهد على ما يتصف العقل الإسلامى من رجولة ، وحسبنا لكى نقدر عنف هذه المقاومة وجسامة هذا المجهود أن نذكر كيف تلاشت البوذية فى البرهمية ، فإله المسلمين له اليوم سبعون مليون من عُباده فى الهند .

لم يطمئن الهندى إلا قليلا إلى أية عقيدة دينية مما جاءه من خارج بلاده ، وأولئك الذين كان لهم أبلغ الأثر فى شعوره الدينى إبان القرن التاسع عشر هم

(*) لها اليوم من الأتباع نحو خمسة آلاف وخمسمائة(٢٦) ؛ نشأت جمعية إصلاحية أخرى ، اسمها « أريا . سوماج » (أى الجمعية الآرية) أسسها « سوامى ديانانده » ، ودفعها فى طريق التقدم دفعاً يستحق الإعجاب « المرحوم لالاچپات راى » ، وقد أنكرت هذه الجمعية نظام الطبقات وتعدد الآلهة والخرافة والأوثان والمسيحية ، واستحثت الناس للعودة إلى ديانة الڤيدات بما لها من قواعد أبسط من تعاليم المسيحية والوثنية ؛ وأتباع هذه الجمعية الآن يبلغون نصف المليون(١٨) وانقلب الوضع ، فأثرت الهندوسية فى المسيحية تأثيراً يظهر فى « علم الكلام » — وهو مزيج من التصوف الهندى والأخلاق المسيحية ، نشأ فى الهند وارتقى على أيدى امرأتين أجنبيتين عن أهل البلاد هما : « مدام هلينا باڤاتسكى » (١٨٧٨) « ومسز آنى بزانت » (١٨٩٣) .

الذين بذروا بذور مذهبهم وعبادتهم فى عقائد الشعب القديمة ؛ فقد أصبح « راماكرشنا » — وهو برهمى فقير من البنغال — مسيحياً حيناً من الزمن ، وأحس بجمال المسيحية(*) واعتنق الإسلام حيناً آخر ، وأدى صلاة المسلمين بما تقتضيه من خشونة وعنف ، لكن قلبه التقى سرعان ما عاد به إلى الهندوسية بل عاد به إلى عبادة « كالى » الفظيعة ، وجعل نفسه كاهناً من كهانها ، وصوّرها فى صورة الإلاهة الأم التى تفيض نفسها فيضاً بالرحمة والحب ؛ ونبذ أساليب العقل وبشّر بمذهب « بهاركتى — يوجا » وهو مذهب يدعو إلى الحب ورباطه ومن أقواله « إن معرفة الله يمكن تشبيهها برجل ، وأما حب الله فشبيه بامرأة ؛ إن المعرفة لا تستطيع الدخول إلا فى الحجرات الخارجية لله ، وليس يستطيع الدخول فى غوامض الله الباطنية إلا محب »(١٨) .

ولم يُرِدْ « راماكرشنا » أن يعلّم نفسه على خلاف « رام موهون روى » ، فلم يتعلّم شيئاً من السنسكريتية أو الإنجليزية ، ولم يكتب شيئاً ، واجتنب النقاش العقلى ، ولما سأله منطقى منتفخ الأوداج بمنطقه : « ما المعرفة وما العارف وما المعروف ؟ » أجابه قائلا : « إنى يا صاح لا علم لى بهذه الدقائق من علم المتفيهقين ؛ إن كل ما أعرفه هو « الإلاهى الوالدة ، وأننى ابنها »(١٩) وكان يعلم أتباعه أن كل الديانات خير ، وكل منها طريق يؤدى إلى الله ، أو مرحلة من مراحل الطريق إلى الله ، تلائم عقل الباحث عن الله وقلبه ؛ ومن الحمق أن تتحول من دين إلى دين ، إذ كل ما يتطلبه الإنسان هو أن يمضى فى طريقه الذى بدأه ، وأن يتعمق عقيدته الخاصة إلى لبابها « إن كل الأنهار تتدفق فى المحيط ، فاندفق حتى تخلى الطريق لاندفاق الآخرين كذلك »(٢٠) ، وأفسح

(*) ظل إلى آخر حياته يعترف بربوبية المسيح ، لكنه أصر على أن « بوذا » و« كرشنا » وغيرهما كانوا كذلك مجسدات للإله الواحد ، ولقد أكد لـ « ڤيڤ كاناندا » أنه هو نفسه تجسيد لـ « راما » و « كرشنا »(١٨أ) .

صدره رحباً لعقيدة الناس فى آلهة متعددة ، واستسلم متواضعاً لعقيدة الفلاسفة فى إله واحد ؛ أما عقيدته هو التى ينبض بها قلبه فهى أن الله روح تجسد فى الناس جميعاً ، وعبادة الله الحقيقية التى لا عبادة سواها ، هى خدمة الإنسانية خدمة صادرة عن حب .

ولقد اختاره كثيرون من رقاق النفوس « شيخا » لهم ، منهم الأغنياء والفقراء ، ومنهم البراهمة والمنبوذون ، وألفوا جمعية باسْمه وقاموا بحملة تبشيرية بمذهبه ؛ وألمع هؤلاء الأتباع شخصية هو شاب معتدٌ بنفسه من طبقة الكشاترية واسمه « نارندرانات دوت » ، الذى تقدم إلى « راماكرشْنا » بادئ ذى بدء — وكان عقله عندئذ قد أفعم بآراء « سپنسر » و« داروِن » — على أنه ملحد لا يجد غير شقوة النفس فى إلحاده ، لكنه فى الوقت نفسه مزدرٍ للأساطير والخرافات التى لم يكن الدين فى رأيه إلا إياها ؛ فلما غلبته من « راما كرشْنا » طيبته الصابرة ، أصبح « نارِنْ » بين أتباع « الشيخ » أشدهم تحمساً ، وأعاد لنفسه تعريف الله بأنه « مجموعة الأرواح كلها »(٢١) وطالب الناس بأن يباشروا الدين ، لا عن طريق التقشف والتأمل الفارغين ؛ بل عن طريق خدمة الإنسانية خدمة تستنفد من أنفسهم كل تقواها .

« أرجئوا إلى الحياة الآخرة قراءة « الڤيدانتا » واصطناع التأمل ، واصرفوا هذا البدن الذى يحيا هاهنا إلى خدمة الآخرين . . . إن الحقيقة السامية التى لا حقيقة بعدها هى هذه : الله موجود فى الكائنات جميعاً ، فهذه الكائنات صوره الكثيرة ، وليس وراءها إله آخر يبحث الإنسان عنه ، ليس هناك سبيل إلى خدمة الله سوى خدمة سائر الكائنات »(٢٢) .

وغيَّر اسمه وجعله « ڤيڤِى كاناندا » وغادر الهند ليجمع مالا يعين المبشرين بمذهب « راماكرشْنا » على أداء رسالتهم ، حتى إذا ما كان عام ١٨٩٣ ، وجد نفسه ضالا معدماً فى مدينة شيكاغو ، فما هو إلا أن ظهر فى « برلمان الديانات »

فى « المهرجان العالمى » وخاطب الحاضرين على أنه يمثل العقيدة الهندوسية ، فاستولى على قلوب السامعين جميعاً بطلعته المهيبة ، ومذهبه الذى يوحد العقائد الدينية جميعاً ، وشريعته الخلقية البسيطة التى تجعل خدمة الإنسانية خير عبادة يتوجه بها الإنسان لله ؛ فأصبح الإلحاد ديانة شريفة بفعل السحر الذى نفثته بلاغته ، ووجد الشيوخ المتزمتون من رجال الدين ألا مناص من احترام هذا « الوثنى » الذى يعلن بألا إله غير أرواح الكائنات الحية ؛ ولما عاد إلى الهند جعل يبشر بنى وطنه بعقيدة دينية لم يشهد الهندوسيون ما يفوقها صلابة بين كل الديانات التى بشروا بها منذ العصر الفيدى .

« إن الديانة التى نريدها ديانة تقيم دعائم الإنسان ... فانفضوا عن أنفسهم هذه التصوفات التى تنهك قواكم ، وكونوا أقوياء ... لنمحُ من أذهاننا خلال الخمسين عاماً المقبلة ... كل الآلهة الذين لا طائل وراءهم بحيث لا نُبْقِى أمام أعيننا إلا خدمة الإنسان ؛ فجنسنا البشرى هو الإله الوحيد اليقظان ، فيداه فى كل مكان وقدماه فى كل مكان ، إنه يشمل كل شىء ... إن أولى العبادات كلها هى عبادة مَنْ يحيطون بنا ... هؤلاء هم آلهتنا الذين لا آلهة لنا سواهم — أعنى أفراد الإنسان والحيوان ؛ وأول ما ينبغى لنا أن نعبده من هؤلاء الآلهة هم بنو وطننا(٢٣) » .

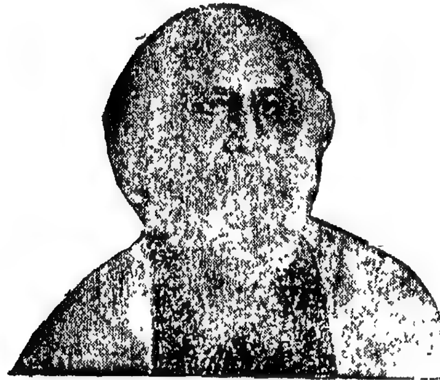
لم يكن بين هذه التعاليم وبين غاندى إلا خطوة واحدة :

الفصل الثالث

طاغور

العلم والفن – أسرة من النوابغ – نشأة رابندرانات – شعره – سياسته – مدرسته

ما زالت الهند رغم ما تعانيه من ظلم ومرارة عيش وفقر – تنتج العلم والأدب والفن ، فقد طبقت شهرة الأستاذ « چاجاس شاندرا بوز » الخافقين لأبحاثه فى الكهرباء وفسلجة النبات ، وكانت جائزة نوبل تاجاً يكلل جهود الأستاذ « شاندرا سيخارا رامان » فى فيزيقا الضوء ، وقامت فى عصرنا هذا مدرسة جديدة للتصوير فى البنغال تجمع بين خصوبة الألوان المتمثلة فى نقوش « أچانتا » الجدارية ، ورقة التخطيط البادية فى تحف « راچبوت » ؛ وإنا لنلمح فى صور « أبانندرات طاغور » شيئاً يسيراً من ذلك التصوف العارم والفن الرقيق اللذين أشهرا شعر عمّه فى أمم الأرض جميعاً .



رابندرانات طاغور

إن أسرة طاغور لتعد بين أعظم ما شهد التاريخ من أسَر ؛ فقد كان « داقندرات طاغور » (وبالبنغالية تاكور) أحد القائمين على تنظيم الجمعية الإصلاحية « براهما – سوماج » ثم أصبح فيما بعد رئيساً لها ؛ وهو رجل ذو ثراء وثقافة ووقار ، ولما بلغ شيخوخته ، كان للبنغال بمثابة الراعى الذى يميل برعيته عن جادّة الدين ؛ ومن نسله « أبانندرانات » و « چوجونندرانات » والفيلسوف « دويچندرانات » والشاعر « رابندرانات » وكل هؤلاء ينتسبون إلى طاغور ، والأخيران منهما ابناه .

نشأ « رابندرانات » فى جو من البحبوحة والتهذيب ، فكانت الموسيقى والشعر والحوار الرفيع الهواء الذى يتنفسه ، وكان روحاً رقيقاً منذ ولادته ، شبيهاً بـ « شيلى » الذى أبى أن يموت صغيراً كما أبى أن يشيخ ، وكان من الحنان بحيث تشجعت فئران السنجاب على ارتقاء ركبتيه ، واطمأنت الأطيار إلى الوقوف على راحتيه(٢٤) ، وكان دقيق الملاحظة ، متفتح النفس ، يحسُّ دوىّ ما تأتيه به تجارب الحياة بإحساس مرهف كإحساس المتصوفين ؛ فكان أحياناً يقف فى شرفته ساعات ، يلاحظ بفطرته الأدبية كل من يمرّ أمامه فى الطريق : قوامه وقسماته وحركاته التى تميزه وطريقة مشيته ، وأحياناً يجلس على كنبة فى غرفة داخلية ، ويظل نصف يومه صامتاً ، تمر فى رأسه الذكريات والأحلام ، وبدأ ينظم الشعر على لوح إردوازى ، مغتبطاً بكون الأخطاء يمكن محوها(٢٥) وسرعان ما وجد نفسه ينشد الأغانى المترعة بحبه للهند – حبه لجمال مناظرها ، وفتنة نسائها ، وعطفه على أهلها فى آلامهم ، وكان ينشئ لهذه الأناشيد موسيقاها بنفسه ، فأخذت الهند كلها تتغنى بها ، وكان الشاعر الشاب يهتز كيانه كلما سمعها على شفاه أهل الريف السذّج ، إذ هو فى طريقه مسافر خلال القرى النائية(٢٥ أ) وهاك أغنية منها ، ترجمها عن البنغالية مؤلفها نفسه ، فمن سواه قد عبّر تعبيراً يمازجه تشكك العطوف ، عن لغو الغرام الذى لا يخلو من قدسية ؟

نبئنى إن كان ذلك كله صدقاً ، ياحبيبى ، نبئنى إن كان ذلك كله صدقاً ،

أإذا لمعت هاتان العينان ببرقهما ، استجابت لها السحائب الدكناء فى صدرك بالعواصف ؟

أصحيح أن شفتى فى حلاوة برعم الحب المتفتح ، حين يكون الحب فى أول وعيه ؟

أترى ذكريات ما مضى من أشهر الربيع ما تزال عالقةً فى جوارح بدنى ؟

أصحيح أن الأرض — كأنها القيثارة — تهتز بالغناء كلما مسّتها قدماى ؟

أصحيح — إذن — أن الليل تدمع عيناه بقطرات الندى كلما بدوتُ لناظريك ، وأن ضوء الصبح ينتشى فرحاً إذا ما لف بدنى بأشعته ؟

أصحيح ، أصحيح ، أن حبك لم يزل يخبط فريداً خلال العصور وينتقل من عالم إلى عالم باحثاً عنى ؟

وأنك حين وجدتنى آخر الأمر ، وجدتْ رغبتك الأزلية سكينتها التامة فى عذب حديثى وفى عينىّ وشفتىّ وشعرى المسدول ؟

أصحيح — إذن — أن لغز اللانهاية مكتوب على جبينى هذا الصغير ؟

نبئنى — يا حبيبى — إن كان ذلك كله صدقاً(٣٦) .

فى هذه الأشعار حسنات كثيرة(*) — فيها وطنية حادة وهى رغم حدتها

(*) أهم دواوينه « جيتانجالى » (١٩١٣) و « شترا » (١٩١٤) و « مكتب البريد » (١٩١٤) و « البستانى » (١٩١٤) و « جمع الثمار » (١٩١٦) و « زهرات الدفل الحمراء » (١٩٢٥) كتاب الشاعر نفسه « ذكرياتى » (١٩١٧) أفضل مرشداً لفهمه من كتاب « إ . تومسون » الذى عنوانه : « ر . طاغور ، شاعر ومسرحى » (إكسفورد ١٩٢٦) .

هادئة ، وفيها فهم دقيق دقة التأنث للحب وللمرأة وللطبيعة وللرجل ، وفيها نفاذ بالعاطفة الحادة إلى صميم الفلاسفة الهنود بما لهم من بصيرة نافذة ، وفيها رقة عاطفة وعبارة تشبه رقة « تِنِسُن » ولو كان فى أشعاره عيب ، فذلك جمالها الذى يطّرد فى كل أجزائها اطّراداً جاوز الحد المطلوب ، ورقتها ومثاليتها اللتان اطردتا كذلك اطراداً يحدث الملل ؛ فكل امرأة فى هٰذه الأشعار جميلة ، وكل رجل فيها مفتون بامرأة أو بالموت أو بالله ؛ والطبيعة فيها — وإن تكن بشعة أحياناً — فهى دائماً جليلة ، يستحيل عليها الكآبة والقحط والفظاعة(*) ، ولعل قصة « شِتْرا » هى قصة « طاغور » ، فحبيبها « أرجونا » قد ملّها بعد عام لأنها جميلة جمالا كاملا لا يعتوره نقص ؛ ولا يعود الله إلى حبها إلا بعد أن تفقده جمالها وتكتسب قوة تمكنها من مزاولة أعباء الحياة الطبيعية — وحب الله لها رمز عميق يشير إلى الزواج السعيد(٢٨) ، ويعترف طاغور بأوجه النقص فى شعره اعترافاً يسحرك برقته :

إن شاعرك يا حبيبتى قد دارت فى رأسه يوماً ملحمة عظيمة
وا أسفاه ، لم أحرص عليها ، وصادفتْ خلخالك فتفرقت أجزاؤها
وتمزقت قصاصات من أغانٍ ، لبثت منثورة عند قدميك(٢٩) .

وعلى ذلك فقد أخذ يتغنى بالقصائد الوجدانية حتى نهايته ، واستمع له العالم كله بآذان طربة إلا النقاد ؛ ودهشت الهند بعض الشىء حين أنعم على شاعرها بجائزة نوبل (١٩١٣) لأن رجال النقد فى البنغال لم يكونوا قد رأوا فيه إلا أخطاءه ، واتخذ الأساتذة فى كلكتا من أشعاره أمثلة تساق للغة البنغالية فى أسلوبها الركيك(٣٠) وكرهه الشبان المتأججون بنار الوطنية لأن مهاجمته لما فى حياة الهند الخلقية من عيوب ، كانت أقوى دوياً من صيحته فى سبيل الحرية السياسية ، ولما أنعم عليه بلقب « سير » عدوا ذلك منه خيانة للهند ، ومع ذلك

(*) اقرأ مثلا بيته الرائع : « إذا ما رحلت عن هذه الدنيا ، فلتكن آخر كلمة أرحل بعدها هى أن ما شهدته فيها ليس بعد كماله كمال » (٢٧) .

فلم ينعم بشرف هذا اللقب طويلا ، ذلك لأنه حين أطلق الجنود البرنطانيون نيرانهم على اجتماع ديني في « امرتسار» نتيجة لسوء تفاهم محزن (سنة ١٩١٩) أعاد طاغور وسامه إلى نائب الملك مصحوباً بخطاب يوجه فيه استنكاراً مراً لما حدث ؛ واليوم تراه شخصية وحيدة نوعها، وقد يكون أعمق أهل الأرض جميعاً — في يومنا هذا — وقعاً في النفوس ، وهو مصلح كانت له الشجاعة التي مكنته من مهاجمة الآراء الاجتماعية الأساسية في الهند ، وأعني بها نظام الطبقات والعقيدة في تناسخ الأرواح ، التي هي أعز عقائد الهنود على قلوبهم[٣١] وهو وطني يتحرق شوقاً إلى حرية الهند ، لكنه وجد في نفسه الجرأة فاحتج على الإسراف في النعرة القومية والسعي وراء المصالح الخاصة الذي يلعب دوره في الحركة القومية ، وهو مربٍّ مل الخطابة والسياسة ، وانكمش في صومعته في « شانتيني كيتان » يعلم بعض أبناء الجيل الجديد مذهبه في تحرير الفرد لنفسه تحريراً خلقيا ، وهو شاعر كسر قلبه موت زوجته في شبابها ، وأنقض ظهره ذل بلاده ؛ وهو فيلسوف « منقوع » في تعاليم الفيدانتا[٣٢] ؛ وهو متصوف يتذبذب — مثل شاندى داس — بين المرأة والله ، ومع ذلك تراه قد تجرد من عقيدة آبائه بعدى ما وصل إليه من علم ؛ وهو محب للطبيعة يقابل رسل الموت فيها بعزاء وحيد ، هو موهبته التي لا تبلى في إنشاد الغناء .

« آه ، أيها الشاعر ، إنه الغروب يدنو ، وشعرك يدب فيه المشيب
فهل تسمع — إذ أنت وحيد في تأملك — صوت الآخرة يناديك ؟ »
قال الشاعر : « إنه الغروب وهأنذا أصغى خشية أن يناديني من القرية
مناد رغم أننا في ساعة متأخرة .

إني أرقب لعاني واجد قلبين ضالين يلتقيان ، أو زوجين من أعين مشتاقة تحن إلى ألحان الموسيقى لتزيل الصمت وتتحدث نيابة عنها .

فمن ذا هناك ينسج لهم أغانى عواطفهم ، إذا أنا جلست على شاطئ الحياة وتأملت الموت والآخرة .

إن من التوافه أن يدب فى شعرى المشيب

أنا أبداً فى شباب أقوى الشباب ، وفى شيخوخة أكبر الشيوخ من أهل هذه القرية . . .

كلهم بحاجة إلىّ وليس لدىّ الفراغ أنفقه فى التأمل فيما بعد الحياة .

أنا مع كل إنسان أسايره فى عمره ، فماذا يضيرنى إذا دب الشيب فى رأسى ؟ »(٣٣) .

الفصل الرابع

الشرق غرب

الهند المتغيرة – التغيرات الاقتصادية والاجتماعية – تدهور نظام الطبقات – الطبقات والنقابات – المنبوذون – ظهور المرأة

إذا استطاع رجل (مثل طاغور) لم يعرف الإنجليزية حتى أوشك على الخمسين من عمره ، أن يكتب الإنجليزية بعدئذ فى أسلوب جيد ، فتلك علامة تدل على السهولة التى يمكن بها ملء الفجوات التى تفصل ذلك الشرق وذلك الغرب اللذين حرم لقاءهما شاعر آخر ؛ وها هو ذا الغرب منذ مولد طاغور قد انتقل إلى الشرق بشتى الوسائل ، وهو آخذ هناك فى تغيير كل وجه من وجوه الحياة الشرقية ؛ فثلاثون ألف ميل من السكة الحديدية قد تشابكت فوق قفار الهند وجبالها ، وحملت وجوها غربية إلى كل قرية من قراها ؛ وأسلاك البرق والمطبعة قد جاءتا بأنباء العالم المتغير إلى كل من يريدها ، فأوحت إليه بإمكان تغير بلاده ؛ والمدارس الإنجليزية أخذت تعلّم التاريخ البريطانى من وجهة نظر أرادت أن تخلق من الطلاب مواطنين بريطانيين ، فغرست – غير عامدة – فى النفوس الأفكار الإنجليزية عن الديموقراطية والحرية ؛ فحتى الشرق ينهض اليوم برهاناً على هرقليطس(*) .

فلما رأت الهند أنها قد غاصت فى الفقر إبان القرن التاسع عشر بفعل تفوق المغازل الآلية البريطانية ، وقوة المدافع البريطانية بالنسبة إلى ما عند أهل البلاد ، فقد أخذت الآن توجه نظرها كارهة إلى تصنيع نفسها ، ولذلك ترى

(*) هرقليطس فيلسوف يونانى يذهب إلى أن العالم فى تغير مستمر لا يعرف الثبات على حال واحد لحظتين متتابعتين ؛ وقصد الكاتب هنا هو أن الشرق معروف بجموده . لكنه اليوم يتغير . (المعرب)

الصناعات اليدوية فى طريق الاندثار ، بينما ترى المصانع الآلية فى سبيل النمو والتكاثر ؛ ففى « جامشيدپور » تستخدم « شركة تاتا للحديد والصلب » خمسة وأربعين ألفاً من العمال ، وهى تهدد زعامة الشركات الأمريكية فى إنتاج الصلب(٣٤) ؛ ويزداد إنتاج الفحم فى الهند ازدياداً سريعاً ؛ وربما لا يمضى جيل واحد حتى تلحق الصين والهند بأوروبا وأمريكا فى إخراج مواد الوقود والصناعة الرئيسية من جوف الأرض ؛ وقد لا تكتفى هذه الموارد الأهلية بسد حاجات الأهالى ، بل تجاوز ذلك إلى منافسة الغرب على أسواق العالم ؛ وعندئذ يباغَتُ الفاتحون لآسيا بضياع أسواقهم هناك وبهذا يهبط مستوى المعيشة عند أهل بلادهم هبوطاً شديداً ، بسبب منافسة العمال ذوى الأجور المنخفضة فى البلاد التى كانت فيما مضى طبعة متأخرة (أعنى بها البلاد الزراعية) ففى البنغال مصانع على نمط كان معروفاً فى أواسط العصر الفكتورى(*) تدفع أجوراً على الأسلوب العتيق مما يستدر الدمع فى أعين المحافظين فى البلاد الغربية(**) وقد حل أصحاب رؤوس الأموال الهنود محل نظائرهم البريطانيين فى كثير من هذه الصناعات ، وهم يستغلون بنى وطنهم بنفس الجشع الذى كان يستغلهم به الأوربيون الذين يحملون عبء الرجل الأبيض(†) .

ولم يتغير الأساس الاقتصادى فى المجتمع الهندى دون أن يترك ذلك التغير أثره فى النظم الاجتماعية وعادات الناس الخلقية ، فنظام الطبقات كان وليد

(*) يشير إلى عهد الملكة فكتوريا فى إنجلترا ، وهو على وجه التقريب القرن التاسع عشر . (المعرب)

(**) كان فى بمباى سنة ١٩٢٢ ثلاثة وثمانون مصنعاً من مصانع القطن يعمل فيها مائة وثمانون ألفاً من العمال ، بواقع أجر فى المتوسط ثلاثة وثلاثون سنتاً للعامل فى اليوم ؛ ومن الثلاثة والثلاثين مليوناً من الهنود المشتغلين بالصناعة ، ٥١ ٪ نساء و ١٤ ٪ أطفال دون الرابعة عشر ؛(٣٥) .

(†) « عبء الرجل الأبيض » عبارة قالها الشاعر الاستعمارى رديارد كبلنج ، يزعم فيها أن الرجل الأبيض مكلف بطبيعته بترقية السود . (المعرب)

مجتمع زراعى راكد لايتغير ، وهو إن ضمن النظام ، فلا يتيح طريق الصعود للعبقرى إذا ظهر فى طبقة دنيا ، ولا يفسح من مجال الطموح والأمل ، ولا يحفز الناس على الابتكار والمغامرة ؛ ولذا فقد قضى عليه بالفناء حين بلغت الثورة الصناعية شواطئ الهند ، فالآلات لا احترام عندها للأشخاص ، ففى معظم المصانع يعمل الناس جنباً إلى جنب بغير تمييز الطبقات والقطارات وعربات الترام تهيئ مكاناً للجلوس أو للوقوف لكل من يدفع الأجر المطلوب ، والجمعيات التعاونية والأحزاب السياسية تضم كل المراتب فى صعيد واحد ؛ وفى زحمة المسرح أو الطريق فى المدينة ، تتدافع المناكب بين البرهمى والمنبوذ فتنشأ بينهما زمالة لم تكن متوقعة ؛ وقد أعلن أحد الراجات أن كل الطبقات والعقائد ستفتح لها أبواب قصره ؛ وأصبح رجل من فئة « الشودرا » حاكما مستنيراً لإقليم « بارودا » واستنكرت جمعية « براهما — سوماج » » نظام الطبقات ؛ وأيد « مؤتمر بنغال الإقليمى » التابع « للمؤتمر القومى » إلغاء الفوارق الطبقية كلها فوراً[٣٦]، وهكذا تعمل الآلات على رفع طبقة جديدة رويداً رويداً إلى الثراء والقوة ، وتسدل الستار على طبقة أرستقراطية هى أقدم الطبقات الأرستقراطية القائمة اليوم .

وبالفعل فقدت الألفاظ المستعملة فى التمييز بين الطبقات معانيها ؛ فكلمة « ڤاسيا » تراها فى الكتب اليوم ، لكنك لا ترى لها مداولا فى الحياة الواقعة ؛ حتى كلمة « شودرا » قد اختفت فى الشمال ، بينما ظلت فى الجنوب قائمة لكنها باتت لفظة تدل دلالة غامضة على كل من ليس ببرهمى[٣٧] ، والواقع أن الطبقات الدنيا فى سالف الأيام قد حل محلها ما يزيد على ثلاثة آلاف « طبقة » هى فى الحقيقة نقابات : مولون وتجار وصناع ومزارعون ومعلمون ومهندسون وبائعون جوابون وجزارون وحلاقون وسماكون وممثلون ومستخرجو الفحم ، وغسالات وبائعات وحوذية وماسحو أحذية — هؤلاء تنتظمهم طبقات مهنية

تختلف عن نقابات العمال فى أنه من المفهوم على نحو غامض أن الأبناء سيحترفون مهن آبائهم .

إن ما ينطوى عليه نظام الطبقات من مأساة عظمى هو أنه قد ضاعف على مرّ الأجيال من « المنبوذين » الذين ينخرون بعددهم المتزايد وثورة نفوسهم فى قوائم النظام الاجتماعى الذى هم صنيعته ؛ ويضم المنبوذون فى صفوفهم كل من فرض عليهم الرق بسبب الحرب أو عدم الوفاء بالديْن ، ومن وُلدوا عن زواج بين براهمة وشودرات ، ومن تعست حظوظهم بحيث قضى القانون البرهمى على مهنهم بأنها مما يحط بقيمة الإنسان ، كالكناسين والجزارين والبهلوانات والحواة والجلادين(٣٨) ؛ ثم تضخم عددهم بسبب كثرة التناسل كثرة حمقاء تراها عند من لا يملك شيئاً يخاف على فقده ؛ وقد بلغ بهم فقرهم المدقع حداً جعل نظافة الجسم والملبس والطعام بمثابة الترف الذى يستحيل عليهم أن ينعموا به فيجتنبهم بنو وطنهم اجتناباً يمليه كل عقل سليم(*) ، ولذلك تقتضى قوانين الطبقات على « المنبوذ » ألا يقترب من عضو فى طبقة « الشودرا » بحيث تقل المسافة بينهما عن أربعة وعشرين قدماً ، أو أن يقترب من برهمى بحيث تقل المسافة بينهما عن أربعة وسبعين قدما(٤٠) ، وإذا وقع ظل « منبوذ » (رجل من طبقة الپاريا) على رجل ينتمى إلى الطبقات الأخرى ، كان على هذا الأخير أن يزيل عن نفسه النجاسة بغسل طهور ؛ فكل ما يمسه المنبوذ ، يصيبه الدنس بمسه إياه(**) ، وفى كثير من أجزاء الهند لا يجوز

(*) « الذين يمتنعون امتناعاً تاماً عن أكل الطعام المستمد من الحيوان ، وترهف عندهم حاسة الشم إلى درجة أنهم يدركون على الفور من أنفاس الشخص أو من إفرازات جلده ، إذا كان ذلك الشخص قد أكل لحما أو لم يأكل ، حتى وإن مضى على ذلك أربعة وعشرون ساعة »(٣٩).

(**) حدث سنة ١٩١٣ أن سقط ابن هندوسى من كوهات فى عين ماء فمات غرقاً ولم يكن على مقربة منه إلا أمه وشخص « منبوذ » كان عابراً سبيله ، فعرض هذا على أم الطفل أن يغطس فى الماء لينقذه ، لكن الأم رفضت ذلك ، لأنها آثرت موت ابنها على تدنيس النبع(٤١) .

المنبوذ أن يستقى ماء من الآبار العامة ، أو أن يدخل معابد البراهمة ، أو أن يرسل أبناءه إلى المدارس الهندوسية[٤٢] ، ولئن عملت سياسة البريطانيين إلى حد ما على إفقار طبقة المنبوذين ، فقد جاءتهم على الأقل بالمساواة مع غيرهم أمام القانون ، وبحق الدخول — على قدم المساواة مع سائر الطبقات — فى المدارس والكليات التى يقوم البريطانيون على إدارتها ؛ وكان للحركة القومية بتأثير غاندى ، فضـــل كبير فى الحد من الحوائل التى كانت تسد الطريق أمام المنبوذين ؛ ويجوز ألا يأتى الجيل المقبل إلا وهم أحرار فى الظاهر حرية تمس القشــور .

وكذلك عمل دخول الصناعة والأفكار الغربية على زعزعة السيادة القديمة التى كان يتمتع بها الرجل فى الهند ، فالانقلاب الصناعى يعمل على تأجيل سن الزواج ، ويتطلب « حرية » المرأة ، وأعنى بذلك أن المرأة لا يمكن إغراؤها بالعمل فى المصنع إلا إذا اقتنعت بأن الدار سجن ، وأجاز لها القانون أن تدخر كسبها لنفسها ؛ ولقد ترتب على هذا التحرير كثير من الإصلاحات الحقيقية جاءت عرضاً ، فحرم زواج الأطفال رسمياً (سنة ١٩٢٩) برفع سن الزواج قانوناً إلى الرابعة عشرة للفتيات والثامنة عشرة للفتيان[٤٣] واختفت عادة « السوتى » (أى دفن الزوجة التى مات زوجها حية) ، ويزداد زواج الأرامل كل يوم(*) وتعدد الزوجات جائز قانوناً لكن لا يمارسه إلا قليلون[٤٥] وإن رجاء السائحين ليخيب حين يجدون أن راقصات المعبد أوشكن على الانقراض ، فالتقدم الأخلاقى فى الهند يسير بخطوات سريعة لا يضارعها فى سرعتها بلد آخر ؛ فالحياة الصناعية فى المدينة تخرج النساء من « البردة » حتى توشك ألا تجد ستاً فى كل مائة امرأة فى الهند يقبلن اليوم أن يعشن وراء حجاب[٤٦] ؛ وفى الهند عدد من الصحف الدورية النسوية النابضة بالحياة ، تناقش فيها

(*) تزوج سنة ١٩١٥ خمس عشرة أرملة ، وبلغ العدد سنة ١٩٢٥ (٢٢٦٣)[٤٤] .

أحدث المشكلات ، بل تكونت هناك جمعية لضبط النسل(٤٧) واجهت بشجاعة أعقد مشكلة من مشكلات الهند ـــ ألا وهى التناسل المطلق من كل قيـــد ؛ والنساء فى كثير من الأقاليم لهن حق التصويت ، ويتولين المناصب السياسية ، حتى لقد تولت امرأة رئاسة « المؤتمر القومى الهندى » مرتين ، وكثيرات منهن قد حصلن على درجات جامعية واشتغلن طبيبات أو محاميات أو معلمات(٤٨) ولا شك أنه لن يمضى طويل وقت حتى ينقلب الوضع ويصير زمام الحكم إلى أيدى النساء ؛ ألسنا على حق إذا زعمنا أن الإثم الذى تراه فى النداء التالى الذى يشتعل بالحماسة ، والذى أصدره تابع من أتباع غاندى موجهاً إياه إلى نساء الهند ، أقول ألسنا على حق إذا زعمنا أن الإثم فى هذا النداء يرجع إلى أحد المؤثرات الغربية الجامحة ؟

« انبذن « البردة » العتيقة ! اخرجن مسرعات من المطابخ ! اقذفن بالقدور والأوانى مجلجلات فى الأركان ! مزقن الغشاء الذى ينسدل على عيونكن ، وانظرن إلى العالم الجديد ! قُلْنَ لأزواجكن وإخوتكن يطهوا طعامهم لأنفسهم إن واجبات كثيرة فى انتظاركن لأدائها حتى تصبح الهند أمة بين الأمم ! »(٤٩)

الفصل الخامس

الحركة القومية

الطلبة المستغربون – تحويل الشئون الدينية إلى أمور دنيوية –
المؤتمر الهندى القومى

كان عدد الطلبة الهنود الذين يدرسون فى إنجلترا سنة ١٩٢٣ يزيد على لف ، وربما كان عدد من يدرسون فى أمريكا عندئذ مساوياً لذلك العدد ، ل ربما كان هذا العدد كذلك يدرس فى البلدان الأخرى ؛ فدهشوا للحقوق لتى يتمتع بها أحط المواطنين فى أوروبا الغربية وأمريكا ؛ ودرسوا الثورتين الفرنسية والأمريكية ، وقرأوا أدب الإصلاح والثورة ، وأمعنوا أنظارهم فى « قانون الحقوق و « إعلان حقوق الإنسان » و « إعلان الاستقلال » و« الدستور الأمريكى » فعادوا إلى أوطانهم ليكوّنوا مراكز إشعاع للآراء الديمقراطية وإنجيلا يبشر بالحرية ؛ وقد اكتسبت هذه الآراء قوة لا تغلب بسبب ما ظفر به الغرب من تقدم صناعى وعلمى ، ونصر الحلفاء فى الحرب ؛ فلم يلبث هؤلاء الطلاب أن أخذوا يصيحون بالدعوة إلى الحرية ؛ فقد تعلم الهنود حقوقهم فى الحرية فى مدارس إنجلترا وأمريكا .

ولم يقتصر المشارقة الذين تعلموا فى الغرب على التقاط المثل العليا السياسية إبان تعلمهم خارج بلادهم ، بل نفضوا عن أنفسهم كذلك الأفكار الدينية ؛ فهاتان العمليتان مرتبطتان معاً فى تراجم الأشخاص وتاريخ الأمم ، جاء هؤلاء الطلاب إلى أوروبا يعمر الدين قلوبهم الشابة ، يعتقدون فى « كرشنا » و« شيفا » و« فشنو » و« كالى » و« راما » ... ثم مسّوا العلم ، فإذا بعقائدهم القديمة قد تحطمت أشلاء كأنما نزلت بها نازلة ساحقة ، ولما تجرد هؤلاء الهنود المستغربون

عن عقيدتهم الدينية التي هي روح الهند ولبابها ، عادوا إلى وطنهم وقد زالت من أعينهم الغشاوة التي كانت تزين القبيح ، وسادهم الحزن ، وسقط ألف إله أمام أعينهم من سمائهم صرعى(*)، فلم يكن بد من أن يتخيلوا « مدينة فاضلة » على الأرض لتملأ مكان الفردوس السماوي الذي تحطم ، وحلت الديمقراطية محل « النرفانا » وأخذت الحرية مكان الله ، فما جرى في أوربا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر أخذ يجرى شبيهه الآن في الشرق .

ومع ذلك فالأفكار الجديدة أخذت تسير مجراها في خطو وئيد، ففي سنة ١٨٥٥ اجتمعت طائفة قليلة من زعماء الهنود في بمباى وأسسوا « المؤتمر الهندى القومى » لكن الظاهر أنهم لم يحلموا عندئذ حتى بمجرد الحكم الذاتى ، وبعدئذ حاول « لورد كيرزن » أن يقسم البنغال (ومعنى ذلك أن يصيب أقوى جماعة هندية وأشدها وعياً سياسياً بالتفكك والضعف) فأثارت محاولته تلك جماعة الوطنيين بحيث تقدموا خطوة نحو الثورة، وفى المؤتمر المنعقد سنة ١٩٠٥ طالب « تيلاك » فى صلابة لاتين بـ« سواراج » وهذه كلمة اشتقها هو(٥٠) من أصول سنسكريتية ، ومعناها الحكم الذاتى (والكلمة الهندية قريبة لفظاً من العبارة الإنجليزية Self-rule) ؛ وحدث فى نفس ذلك العام الملىء بالحوادث أن هزمت اليابان روسيا ، وبدأ الشرق الذى لبث قرناً كاملا يخشى صولة الغرب، بدأ يضع الخطة لتحرير آسيا ، وتزعم «سَن ْ يات سِن ْ» الصين فجمع هؤلاء سيوفهم وارتموا فى أحضان اليابان ، أما الهند العزلاء من سلاحها ، فقد أسلمت قيادها لزعيم هو من أغرب من شهد التاريخ من رجال ، فضربوا للعالم مثلا لم يسبق له مثيل ، لثورة يقودها قديس ، تثور ثائرتها بغير مدفع

(*) هذا الكلام لا ينطبق على الجميع ، فبعضهم – على حد تعبير « كوما رازوامى » البارع « قد عاد من أوروبا إلى الهند » .

الفصل السادس

مهاتما غاندى

صورة قديس – الزاهد – المسيحى – تعليم غاندى فى إفريقيا – ثورة ١٩٢١ – « أنا الرجل » – أعوام السجن – « الهند الفتاة » – ثورة المغزل – أعمال غاندى

صوّر لنفسك أقبح وأضأل وأضعف رجل فى آسيا ، له وجه وجسد كأنما صيغا من البرونز ، رأسه الأشيب حليق الشعر حتى الجذور ، عظمتا صدغيه بارزتان وعيناه البنيتان تشعان طيبة قلب ، وفمه واسع يوشك أن يخلو من الأسنان ، وأكبر من فمه أذناه ، وأنفه ضخم ، نحيل الذراعين والساقين ، اد‌ّثر بثوب على ردفيه ، صوّره لنفسك هذا الرجل واقفاً أمام قاض إنجليزى فى الهند ، متَّهَماً بتحريض قومه على « عدم التعاون » ؛ أو صوّره جالساً على بساط صغير فى غرفة عارية فى مقره المسمى « سايا جراها شرام » – ومعناها « مدرسة طلاب الحقيقة » – فى أحمد أباد ، وقد ربّع ساقيه النحيلتين تحت جسمه على نحو ما يفعل « اليوجى » وبطن القدمين إلى أعلى ، ويداه لا تنفكان تعملان فى عجلة المغزل ووجهه تغضّن بتقلصات تنم عن عبء التبعة الذى حمله ، وعقله نشيط الحركة مستعد بالجواب عن كل من يسأل سؤالا عن الحرية ؛ هذا النسّاج العريان كان هو الزعيم الروحى والزعيم السياسى فى آن معاً لأمة من الهنود بلغ عددها ثلاثمائة وعشرين مليوناً من الأنفس ؛ وامتدت زعامته من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٥(*) ، فإذا ما ظهر للناس ، التفت حوله جماعات حاشدة لتتبرك بلمس ثيابه أو تقبيل قدميه[٥١] .

(*) امتدت زعامة غاندى حتى وفاته سنة ١٩٤٨ ، وإنما وقف المؤلف عند عام ١٩٣٥ لأنه تاريخ إصدار هذا الكتاب فى أصله الإنجليزى . (المعرب)

كان ينفق كل يوم أربع ساعات فى غزل « الخضّار » الخشن راجياً أن يسوق بنفسه للناس مثلا يحتذونه فيستخدمون هذا القماش الساذج المغزول فى داخل البلاد ، بدل شرائهم منتجات المغازل البريطانية التى جاءت خراباً على صناعة النسيج فى الهند ؛ كان كل ما يملك ثلاثة أثواب غلاظ ، اثنان يتخذهما لباساً ، والثالث يتخذه فراشاً ، وقد كان بادئ أمره محامياً غنياً ، لكنه تنازل عن كل أملاكه للفقراء ، ثم تبعته فى ذلك زوجته بعد شىء من التردد نعهده فى الأمهات ؛ كان ينام على أرضية الغرفة عارية ، أو على تربة الأرض ، يعيش على البندق والموز والليمون والبرتقال والبلح والأرز ولبن الماعز(٥٢) ، وكثيراً ما كان يقضى الشهور متتابعات لا يأكل إلا اللبن والفاكهة ، ولم يذق طعم اللحم إلا مرة واحدة فى حياته ، وكان حيناً بعد حين يمتنع عن الطعام إطلاقاً بضعة أسابيع وهو يقول : « لو استطعت أن استغنى عن عينىّ ، استطعت كذلك أن أستغنى عن صيامى ، فما تفعله العينان للدنيا الخارجية يفعله الصوم للدنيا الباطنية »(٥٣) فقد كان يعتقد أنه كلما رق الدم صفا العقل وسقطت عنه النوازع التى تنحرف به عن جادة الطريق ، بحيث تبرز أمامه الجوانب الأساسية — بل قد تبرز أمامه روح العالم وصميمه — بعد أن تنفض عنها الأعراض (واسمها مايا) كما يبرز إفرست خلال السحاب .

وفى نفس الوقت الذى كان يصوم فيه عن الطعام ليشهد الروح الإلهية ، لم يفته أن يحتفظ بأصبع من أصابع قدمه على الأرض ، وكان ينصح أتباعه أن يحقنوا أنفسهم فى الشرج مرة كل يوم إبان الصوم ، حتى لا تتسمم أبدانهم بالإفرازات الحمضية التى يفرزها الجسد وهو يستهلك بعضه ، وقد يصاب الجسد بهذا السم فى نفس اللحظة التى يتاح فيها للإنسان أن يشهد الله(٥٤) .

ولما اقتتل المسلمون والهندوس ، وأخذوا يصرعون بعضهم بعضا مدفوعين بحماسة دينية ، ولم يصيخوا إلى دعوته إياهم للسلام ، صام ثلاثة أسابيع رجاء أن

يحرك العطف فى نفوسهم ، ولقد أدى به الصيام والحرمان الذى كان يفرضه على نفسه ، إلى ضعف وهزال ، بحيث لم يكن بد من اعتلائه مقعداً مرفوعاً كلما أراد توجيه الخطاب للحشود العظيمة التى كانت تجتمع لتسمعه ؛ ومدَّ زهده حتى شمل به نطاق العلاقة الجنسية ، وأراد — كما أراد تولستوى — أن يحصر عملية الجماع فلا يلجأ إليها إلا إذا قصد إلى التناسل ، وكان هو كذلك قد أنفق شبابه منغمساً فى شهوات بدنه ، حتى لقد جاءه نبأ موت أبيه وهو يحتضن إحدى الغانيات ، أما فى رجولته فقد عاد — والندم الشديد يأكل قلبه — إلى « براهما شاريا » التى لُقِّنَها فى صباه — وهى الامتناع التام عن كل شهوة جسدية ؛ وأقنع زوجته أن تعيش معه كما تعيش الأخت مع أخيها ، وهو يروى لنا أنه « منذ ذلك الوقت بطل بيننا كل نزاع »(٥٥) .

ولما تبين له أن حاجة الهند الأساسية هى ضبط النسل ، لم يصطنع فى سبيل ذلك وسائل الغرب ، بل اتبع طرائق « مالتوس » و « تولستوى » .

« أنكون على صواب إذا ما نسلنا الأطفال ونحن نعلم حقيقة الموقف ؟ إننا لا نفعل سوى أن نضاعف عدد العبيد والمقعدين ، إذا مضينا فى التكاثر بغير أن نتخذ إزاءه شيئاً من الحيطة . . لن يكون لنا حق النسل إلا إذا أصبحت الهند أمة حرة . . . ليس إلى الشك عندى من سبيل فى أن المتزوجين إذا أرادوا الخير بأمتهم وأرادوا للهند أن تصبح أمة من رجال ونساء أقوياء وسيمين ذوى أبدان جميلة التكوين ، كان واجبهم أن يكبحوا جماح أنفسهم ويقفوا النسل موقتاً(٥٦) .

وإلى جانب هذه العناصر فى تكوين شخصيته ، كان يتصف بخلال عجيبة الشبه بتلك الخلال التى يقال إنها كانت تميز « مؤسس المسيحية » ؛ إنه لم يُسَمِّه باسم المسيح ، ولكنه مع ذلك كان يسلك فى حياته كما لو كان يأخذ بكل كلمة مما جاء فى « موعظة الجبل » ؛ فلم يعرف التاريخ منذ القديس فرنسيس

الأسيسي رجلا اتصفت حياته بمثل ما اتصفت به حياة غاندي من وداعة وبُعد عن الهوى وسذاجة وعفو عن الأعداء ؛ وإنه لما يذكر حسنة لمعارضيه ، لكنه حسنة أكبر بالنسبة له هو ، أن حسن معاملته لهم — ولم يكن ذلك محل مقاومة منهم — قد استثار فيهم معاملة حسنة له من جانبهم ؛ فلما أرسلته الحكومة إلى السجن ، فعلت ذلك مصحوباً بفيض من الاعتذارات ، ولم يبد هو قط شيئاً من حقد أو كراهية ؛ وقد هجم الغوغاء عليه ثلاث مرات ، وضربوه ضرباً كاد يودي بحياته لكنه لم يردّ العدوان بعدوان مثله أبداً ، ولما قبض على أحد المعتدين عليه ، أبى أن يتوجه إليه بالاتهام .

ولم يلبث بعد ذلك أن نشبت بين المسلمين والهندوس أفظع ما نشب بينهم من فتن ، وذلك حين ذبح مسلمو « موپلا » مئات من الهندوس العزّل ، وقدموا « غلفاتهم » لله قرباناً ، ثم حدث لهؤلاء المسلمين أنفسهم أن أصابتهم المجاعة ، فجمع لهم غاندي أموالا من أرجاء الهند كلها ، وقدم كل المال المجموع ، بغير نظر إلى السوابق ، وبغير أن يستقطع منه جزءاً لأحد ممن قاموا بجمعه ، قدّمه للعدو الجائع (٥٧) .

ولد « موهانداس كارام شاند غاندي » سنة ١٨٦٩ ، وتنتمي أسرته إلى طبقة « ڤاسيا » وإلى المذهب الجانيّ ومن مبادئها التي مارستها مبدأ « أهِمْسا » وهو ألا ينزل أحد الأذى بكائن حي ،وكان أبوه إدارياً قادراً ، لكنه كان من زنادقة المموّلين ، فقد فقدَ منصباً في إثر منصب بسبب أمانته ، وأنفق ماله كله تقريباً في سبيل الإحسان ، وترك ما تبقى منه لأسرته(٥٨) ولما كان « موهانداس » في صباه أنكر الآلهة إذ أساء إلى نفسه أن يرى أعمال الدعارة ماثلة في بعض آلهة الهندوس ، ولكي يعلن ازدراءه للدين ازدراء أبديا ، أكل اللحم ، لكن أكل اللحم أضرّ بصحته ، فعاد إلى حظيرة الدين .

ولما بلغ الثامنة خطب عروسه ، وفي الثانية عشرة تزوج منها وهي

« كاستوربائى » التى ظلت على وفائها له خلال مغامراته كلها وغناه وفقره وسجنه وما تعرض له من « براهما شاريا » (أى اعتزام العفة الجنسية) ؛ وفى سن الثامنة عشرة نجح فى امتحانات الدخول فى الجامعة ، وسافر إلى لندن ليدرس القانون ، ولما كان فى السنة الأولى هناك، قرأ ثمانين كتاباً عن المسيحية ؛ وقال عن « موعظة الجبل » « إنها غاصت إلى سويداء قلبى عند قراءتها للمرة الأولى »(٥٩) واعتبر مبدأها بأن يُرَدّ الشر بالخير وأن يحب الإنسان كل الناس حتى الأعداء ، أسمى ما يعبر عن المثل الأعلى الإنسانى ، وصمم على أن يؤثر الفشل بهذه المبادئ على النجاح بغيرها .

ولما عاد إلى الهند سنة ١٨٩١ مارس المحاماة حيناً فى بمباى ؛ فكان يرفض أن يتهم أحد من أجل دَيْنه ، ويحتفظ لنفسه دائماً بحق ترك القضية إذا ما وجد أنها تتنافى مع العدل ؛ وقد أدت به إحدى القضايا إلى السفر إلى جنوبى أفريقيا ، فوجد بنى قومه هناك يلاقون من سوء المعاملة ما أنساه العودة إلى الهند ، واتجه بجهده كله – بغير أجر – إلى قضية بنى وطنه فى أفريقيا ليزيل عنهم ما كان يصفدهم هناك من أغلال ؛ ولبث عشرين عاماً يجاهد للوصول إلى هذه الغاية حتى سلمت له الحكومة بمطالبه ، وعندئذ فقط عاد إلى أرض الوطن .

وكان طريق سفره بحيث يخترق الهند ، فتبين للمرة الأولى فقر الناس فقراً مدقعاً ، وأفزعته الهياكل العظيمة التى شهدها تكدح فى الحقول ، والمنبوذون الوضيعون الذين كانوا يعملون أقذر الأعمال فى المدن ؛ وخيل أن ما يلاقيه بنو وطنه فى الخارج من ازدراء ، إن هو إلا إحدى نتائج فقرهم وذلهم فى أرض وطنهم ، ورغم ذلك فقد أخلص الولاء لإنجلترا بتأييدها إبان الحرب ، بل دافع عن وجوب انخراط الهنود فى سلك الجيش المحارب . إن كانوا ممن لم يقبلوا مبدأ الإقلاع عن العنف ؛ ولم يوافق – عندئذ – أولئك الذين ينادون بالاستقلال

وآمن بأن سوء الحكم البريطانى فى الهند كان شذوذاً فى القاعدة ، أما القاعدة فهى أن الحكم البريطانى بصفة عامة حكم جيد ، وأن سوء الحكومة البريطانية فى الهند لا يرجع إلا إلى عدم اتباعها لمبادئ الحكم السائدة فى الحكومة البريطانية فى بريطانيا نفسها ، وأنه لو أفهم الشعب البريطانى قضية الهنود ، تردد فى قبولهم على أساس الإخاء التام فى مجموعة الأجزاء الحرة من الإمبراطورية(٦٠) واعتقد أنه إذا ما وضعت الحرب أوزارها وحسبت بريطانيا ما ضحت به الهند فى سبيل الإمبراطورية من رجال ومال ، لما ترددت فى منحها حريتها .

لكن الحرب وضعت أوزارها ، وتحرك الشعب مطالباً « بالحكم الذاتى » ، فصدرت « قوانين رولتند » وقضت على حرية الكلام والنشر ، بإنشائها تشريعاً عاجزاً للإصلاح يسمى « مونتاجو - شلمز فورد » ثم جاءت مذبحة « أمرتسار » فأجهزت على البقية الباقية ؛ ونزلت الصدمة قوية على غاندى ، فقرر من فوره عملا حاسماً ، من ذلك أنه أعاد لنائب الملك الأوسمة التى كان قد ظفر بها من الحكومات البريطانية فى أوقات مختلفة ، ووجه الدعوة إلى الهند لتقف من الحكومة الهندية موقف العصيان المدنى ، واستجاب الشعب لدعوته ، لا بالمقاومة السلمية كما طلب إليهم ، بل بالعنف وإراقة الدماء ، ففى بمباى مثلا قتلوا ثلاثة وخمسين من « الفارسيين » المناهضين للحركة القومية(٦١) ، ولما كان غاندى يعتنق مذهب « الأهمنسا » - أى الامتناع عن قتل الكائنات الحية بكافة أنواعها - فقد بعث للناس برسالة أخرى دعاهم فيها إلى إرجاء حملة العصيان المدنى ، على أساس أنها تتدهور فى طريقها إلى أن تكون حكم الغوغاء فقلما تجد فى التاريخ رجلا أبدى من الشجاعة أكثر مما أبداه غاندى فى الاستمساك بالمبدأ فى سلوكه ، مزدرياً ما تمليه الضرورة العملية للوصول إلى الغايات ، وغير آبه بحاوله من قلوب الناس منزلة عالية ، فدهشت الأمة

لقراره ، لأنها ظنت أنها كادت تبلغ غايتها ، ولم توافق غاندى على أن الوسائل قد يكون لها من الأهمية ما للغاية المنشودة ، ومن ثم هبطت سمعة المهاتما حتى بلغت أدنى درجات جزْرها .

وفى هذه اللحظة نفسها (فى مارس سنة ١٩٢٢) قررت الحكومة القبض عليه ، فلما توجه إليه النائب العام بتهمة إثارة الناس بمنشوراته ، حتى اقترفوا ما اقترفوه من ألوان العنف فى ثورة ١٩٢١ ، أجابه غاندى بعبارة رفعتْه فوراً إلى ذروة الشرف ، إذ قال :

« أحب أن أؤيد ما ألقاه النائب العام العلاّمة على كتفى من لوم فيما يخص الحوادث التى وقعت فى بمباى ومدراس وشاورى شاورا ؛ لأننى إذا ما فكرت فى هذه الحوادث تفكيراً عميقاً ، وتدبرت أمرها ليلة بعد ليلة ، تبين لى أنه من المستحيل على أن أتخلى عن هـــذه الجرائم الشيطانية . . . إن النائب العام العلاّمة على حق لا شبهة فيه حين يقول إننى باعتبارى رجلا مسئولا ، وباعتبارى كذلك رجلا قد ظفر بقسط من التعليم لا بأس به . . . . . كان ينبغى على أن أعرف النتائج التى تترتب على كل فعل من أفعالى ؛ لقد كنت أعلم أننى ألعب بالنار ، وأقدمت على المغامرة ، ولو أطلق سراحى لأعدتُ من جديد ما فعلته ؛ إنى أحسست هذا الصباح أننى أفشل فى أداء واجبى إذا لم أقل ما أقوله هنا الآن .

أردت أن أجتنب العنف ، وما زلت أريد اجتناب العنف ، فاجتناب العنف هو المادة الأولى فى قائمة إيمانى ، وهو كذلك المادة الأخيرة من مواد عقيدتى ؛ لكن لم يكن لى بد من الاختيار ، فإما أن أخضع لنظام الحكم الذى هو فى رأيى قد ألحق ببلادى ضرراً يستحيل إصلاحه ، وإما أن أتعرض للخطر الناشئ عن ثورة بنى وطنى ثورة غاضبة هوجاء ينفجر بركانها إذا ما عرفوا حقيقة الأمر من بين شفتى ، إنى لأعلم أن بنى وطنى قد جاوزوا حدود المعقول أحياناً ، وإنى لآسف لهذا أسفاً شديداً ، ولذلك فأنا واقف ها هنا لأتقبل ، لا أخفَّ ما تفرضونه من عقوبة ، بل أقسى ما تنزلونه من عقاب ؛ إنى

لا أطلب الرحمة ، ولا أتوسل إليكم أن تخففوا عنى العقاب ، إننى هنا - إذن - لأرحب وأتقبل راضيا أقسى عقوبة يمكن معاقبتى بها على ما يعدّه القانون جريمة مقصودة ، وما يبدو لى أنه أسمى ما يجب على المواطن أداؤه[٦٢] .

وعبر القاضى عن عميق أسفه لاضطراره أن يزج فى السجن برجل يعدّه الملايين من بنى وطنه « وطنياً عظيما وقائداً عظيما » واعترف بأنه حتى أولئك الذين لا يأخذون بوجهة نظر غاندى ، ينظرون إليه نظرتهم إلى « رجل ذى مثل عليا وحياة شريفة بل إن حياته لتتصف بما تتصف به حياة القديسين »[٦٣] وحكم عليه بالسجن ست سنوات .

سُجن غاندى سجناً منفرداً لكنه لم يتألم ، وكتب يقول « لست أرى أحداً من المسجونين الآخرين ، ولو أننى فى الحق لا أدرى كيف يمكن أن يأتيهم الضرر من صحبتى لكنى أشعر بالسعادة ، إنى أحب العزلة بطبيعتى ، وأحب الهدوء ، ولدىّ الآن فرصة سانحة لأدرس موضوعات لم يكن لى بد من إهمالها فى العالم الخارجى[٦٤] وراح يعلم نفسه بما يزيد من ثورته فى كتابات « بيكن » و « كارلايل » و « رسكين » و « إمرسن » و « ثورو » و « تولستوى » ، وسرّى عن نفسه كروبها مدى ساعات طوال بقراءته لـ « بن جونسُن » و « وولتر سكُت » وقرأ « بها جافاد جيتا » مراراً ، ودرس السنسكريتية والتاميلية والأردية ، حتى لا يقتصر على الكتابة للعلماء ، بل ليستطيع كذلك أن يتحدث إلى الجماهير ، ولقد أعدّ لنفسه برنامجاً مفصلا لدراساته خلال الستة الأعوام التى سيقضيها فى سجنه ، وكان أميناً فى تنفيذ ذلك البرنامج ، حتى تدخلت الحوادث فى تغيير مجراه ، « لقد كنت أجلس إلى كتبى بنشوة الشاب وهو فى الرابعة والعشرين ، ناسياً أنى قد بلغت من العمر أربعة وخمسين وأنى عليل »[٦٥] ؛

كان مرضه « بالمصران الأعور » طريق خلاصه من السجن ، كما كان الطب الغربى الذى طالما أنكره ، طريق نجاته من المرض ؛ وتجمع عند بوابات السجن حشد كبير لتحيته عند خروجه وقبّل كثيرون منهم ثوبه الغليظ وهو ماض فى طريقه ؛ لكنه اجتنب السياسة وتوازى عن أنظار الشعب ، وعنى بضعف بنيته ومرضه ، وأوى إلى مدرسته فى أحمد أباد حيث أنفق أعواماً طوالا مع طلابه فى عزلة هادئة ؛ ومع ذلك فقد أخذ يرسل من مَكْمنه ذاك كل أسبوع بمقال افتتاحى تنشره له الجريدة التى كانت لسان حاله ، وهى جريدة « الهند الفتاة » وجعل يبسط فى تلك المقالات فلسفته عن الثورة والحياة ؛ والتمس من أتباعه أن يجتنبوا أعمال العنف ، لا لأن العنف بمثابة الانتحار للهند فقط ، ما دامت الهند عزلاء من السلاح ، بل لأنه كذلك سيضع استبداداً مكان استبداد آخر ؛ وقال لهم : « إن التاريخ ليعلمنا أن أولئك الذين دفعتهم الدوافع الشريفة إلى اقتلاع أصحاب الجشع باستخدام القوة الغشوم ، أصبحوا بدورهم فريسة لنفس المرض الذى كان يصيب أعداءهم المهزومين . . . إن اهتمامى بحرية الهند سيزول لو رأيتها تصطنع لحريتها وسائل العنف ، لأن الثمرة التى تجنيها من تلك الوسائل لن تكون الحرية ، بل ستكون هى الاستعباد »[١٦] .

وثانى العناصر فى عقيدته هو رفضه القاطع للصناعة الحديثة ، ودعوته الى تشبه دعوة روسو فى سبيل العودة إلى الحياة الساذجة ، حياة الزراعة والصناعة المنزلية فى القرى ، فقد خيل لغاندى أن حبس الرجال والنساء فى مصانع ، يعملون — بآلات يملكها سواهم — أجزاء من مصنوعات لن يتاح لهم قط أن يروها وهى كاملة ، طريقة ملتوية لشراء دمية الإنسان تحت هرم من سلع بالية ، ففى رأيه أن معظم ما تنتجه الآلات لا ضرورة له ؛ والعمل الذى يوفره استخدام الآلات فى الصناعة يعود فيستهلك فى صنعها وإصلاحها ، أو إن كان هناك عمل قد ادخرته الآلات فعلا ، فليس هو من صالح العمل نفسه ، بل من صالح رءوس الأموال ، فكأنما الأيدى العاملة تقذف بنفسها بسبب

إنتاجها فى حياة يسودها الذعر لما يملؤها من « تعطل ناشئ عن الأساليب العلمية فى الصناعة »(٢٧) ولذلك عمل على إحياء حركة « سواديشى » التى حمل لواءها « تيلاك » سنة ١٩٠٥ ، وأضيف مبدأ « الإنتاج الذاتى » إلى مبدأ « سواراج » أى « الحكم الذاتى » ، وجعل غاندى استخدام « الشاركا » — أى عجلة الغزل — مقياساً للتشيع المخلص للحركة القومية وطالب كل هندى ، حتى أغناهم ، بأن يلبس ثياباً من غزل البلاد ، وأن يقاطع المنسوجات البريطانية الآتية ، حتى يتسنى للدور فى الهند أن تطن من جديد فى فصل الشتاء الممل بصوت المغازل وهى تدور بعجلاتها(٦٨) :

لكن الناس لم يستجيبوا بأجمعهم لدعوته ، لأنه من العسير أن تقف التاريخ عن مجراه ، ومع ذلك فقد حاولت الهند على كل حال أن تستجيب لدعوته ، فكنت ترى الطلبة الهنود فى كل أرجاء الأرض كلها يرتدون « الخضّار » ؛ ولم تعد سيدات الطبقة العالية يلبسن « السارى » من الحرير اليابانى ، بل استبدلن به ثياباً خشنة من نسيج أيديهن وجعلت العاهرات فى مواخيرهن والمجرمون فى سجونهم يغزلون ، وأقيمت المحافل الكبرى فى المدن كثيرة كما كان يحدث فى عهد « سافونا رولا » — حيث جاء الهنود الأغنياء والتجار بما كان فى دورهم أو فى مخازنهم من المنسوجات الواردة من الخارج ، فألقوا بها فى النار ، ففى بمباى وحدها ، أكلت ألسنة اللهب مائة وخمسين ألف ثوب من القماش(٦٩) .

ولئن فشلت هذه الحركة التى قصدت إلى نبذ الصناعة ؛ فقد هيأت للهند مدى عشرة أعوام رمزاً للثورة ، وعملت على تركيز ملايينها الصامتة فى اتحاد جديد من الوعى السياسى ، وارتابت الهند فى قيمة الوسيلة لكنها أكبرت الغاية المنشودة ؛ فإذا كانت قد تزعزعت ثقتها بغاندى السياسى فقد أحلت فى سويداء قلبها غاندى القديس ، وأصبحت الهند كلها لحظة من الزمن بمثابة الرجل الواحد وذلك باتحادها فى إكباره ، فكما يقول عنه طاغور :

« إنه وقف على أعتاب آلاف الأكواخ التى يسكنها الفقراء ولبس ثياباً

كثيابهم ، وتحدث إليهم بلغتهم ، ففيه تجسدت آخر الأمر حقيقة حية ، ولم يعد الأمر اقتباساً يستخرج من بطون الكتب : ولهذا السبب كان اسم « مهاتما » — وهو الاسم الذى أطلقه عليه الشعب — هو اسمه الحق ، فمن سواه قد شعر شعوره بأن الهنود أجمعين هم لحمه ودمه ؟ . . فلما جاء الحب وطرق باب الهند ، فتحت له الهند بابها على مصراعيه . . . لقد أزدهرت الهند لدعوة غاندى ازدهارا يؤدى بها إلى عظمة جديدة ، كما ازدهرت مرة سبقت فى الأيام السوالف ، حين أعلن بوذا صدق الإخاء والرحمة بين الكائنات الحية جميعاً »(٧٠) .

لقد كانت رسالة غاندى أن يوحّد الهند وقد أدى رسالته ؛ وهناك رسالات أخرى تنتظر رجالا آخرين .

الفصل السابع

كلمة وداع للهند

لسنا نستطيع أن نختم الحديث فى تاريخ الهند على نحو ما نختمه فى تاريخ مصر أو بابل أو أشور ، لأن تاريخ الهند لا يزال فى دور تكوينه ، ومدنيتها لا تزال فى طور إبداعها ، لقد دبت الحياة من جديد فى الهند من الوجهة الثقافية باتصالها بالغرب اتصالا عقلياً ، حتى لترى أدبها اليوم فى خصوبة شتى الآداب فى البلاد الأخرى ، وأما من الوجهة الروحية ، فهى ما تزال تكافح الخرافة والإسراف فى بضاعتها اللاهوتية ، ولكننا لا نستطيع التنبؤ بالسرعة التى تستطيع بها أحماض العلم الحديث أن تذيب آلهتهم التى تزيد عن حاجتهم ، ومن الوجهة السياسية شهدت الهند فى المائة السنة الأخيرة وحدة لم تشهد لها مثيلا فيما مضى إلا نادراً ، ويرجع ذلك إلى حد ما إلى توحيد الحكومة الأجنبية القائمة عليهم ، وإلى حد ما إلى توحيد اللغة الأجنبية التى يتكلمونها ، ولكنه يرجع فوق هذا وذلك إلى اتحادهم فى الطموح إلى الحرية طموحاً صهرهم فى وحدة متماسكة ، ومن الوجهة الاقتصادية تنتقل الهند الآن من حياة العصور الوسطى إلى حياة الصناعة الحديثة بما فى هذا الانتقال من حسنات وسيئات ، وستنمو ثروتها وتزداد تجارتها ، نمواً وازدياداً يؤهلانها بغير شك إلى أن تكون قبل نهاية هذا القرن بين دول العالم الكبرى .

وليس فى وسعنا أن نزعم أن هذه المدنيَّة قد أفادت مدنيتنا إفادة مباشرة ، كما استطعنا أن نتعقب بعض جوانب مدنيتنا إلى أصولها فى مصر أو الشرق الأدنى ، ذلك لأن مصر والشرق الأدنى كانا السَّلَفَيْن المباشرين لثقافتنا ، بينما تدفق تاريخ الهند والصين واليابان فى مجرى آخر ، وهو آخذ لتوه اليوم فى مسّ تيار

الحياة العربية والتأثير فيه ؛ إنه على الرغم من حيلولة حاجز الهملايا ، قد استطاعت الهند أن تبعث إلينا عَبْرَ تلك الجبال طائفة من ألوان التراث المشكوك فيه ، مثل النحو والمنطق والفلسفة والحكايات الخرافية والتنويم المغناطيسى والشطرنج ، وفوق هذا كله ، بعثت إلينا أرقامنا التى نستعملها فى الحساب ونظامنا العشرى ؛ لكن هذه ليست صفوة روحها ، وهى توافه إذا قيست إلى ما قد نتعلمه منها فى مقبل الأيام ؛ فبينما تعمل الاختراعات والصناعة والتجارة على ربط القارات بعضها ببعض ، أو بينما تعمل هذه العوامل على بث روح الشقاق بيننا وبين آسيا ، فسيتاح لنا فى أى من الحالتين أن ندرس مدنيتها عن كثب أكثر من ذى قبل ، وسنمتصُّ — حتى فى حالة قيام الخصومة بيننا — بعض أساليبها وأفكارها ؛ فربما علمتنا الهند مقابل ما لقيتْه على أيدينا من فتح وعنجهية واستغلال ، التسامح والوداعة اللذين يتصف بهما العقل الناضج ، والقناعة المطمئنة التى تتميز بها النفس إذا كفت عن الجشع فى جمع المال ، وهدوء الروح البصيرة بحقائق الوجود ، وحب الكائنات الحية جميعاً ، الذى من شأنه أن يبث فى الناس اتحاداً وسلاماً .

المراجع†

الباب الرابع عشر

1. In Rolland, R., *Prophets of the New India*, 895, 449-50.
1a. Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, i, 8.
2. Ibid , 18-21.
3. Keyserling, Count H., *Travel Diary of philosopher*, 265.
4. Chirol, Sir Valentine, *India*, 4.
5. Dubois, Abbé J. A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, 95, 821.
6. Smith, Vincent, *Oxford History of India*, 2, Child, V. G. *The Most Ancient East*, 202; Pittard, *Reace and History* 888; Coomaraswamy, *History of Indian and Indonisian Art*, 6, Parmelec, M., *Oriental and Occidental Culture*, 23-4.
7. Marshall, Sir John, *The Prehistoric Civil zation of the Indus*, *Illustrated London News*, Jan. 7, 1928, 1.
8. Child, 209.
9. In Muthu, D. C., *The Antiquity of Hindu Midicine*, 2.
10. Sir John Marchall in *The Modern Review*, Calcutta, April 1932, 367.
11. Coomaraswamy in *Encyclopedia Britannica*, xii, 211-2.
12. New York *Times*, Aug. 2, 1932.
13. Macdonell, A. A., *India's Past*, 9.
14. Ibid.
15. Childe 211.
16. Woolley, 8.
17. Childe, 202.
18. Ibid, 210, 211.
19. New York *Times*. April 8, 1932.
20. Gour, *Spirit of Buddhism*, 524; Radhakrishnan, S., *India Philosophy*, 75.
21. Smith, *Oxford History*, 14.
22. Davids, T. W. Rhys. *Dialogues of the Buddha*, being vols. ii-iv of *Sacred Books of the Buddhists*, ii, 97, Venkateswara, 10.
23. Monier - Williams, Sir M. *Indian Wisdom*, 227.
24. Winternitz, 304.
25. Jastrow, 85.
26. Winternitz, 64.
27. Westermarck, *Moral Ideas*, i, 216, 222, Havell, E. B., *History of Aryan Rule in India*, 35, Dacids, *Buddhist India* , 51, *Dialogues of the Buddha*, iii, 79.
28. Buxton, *The people of Asia*, 121.
29. Davids, *Buddhist India*, 56, 62.

(†) سنثبت اسم الكتاب كاملا عند أول وروده فى هذه القـائمة ثم نكتفى بعد ذلك بذكره مختصراً

Smith, *Oxford History*, 37.

30. Sidhanta, N. K. *The Heroic Age of India*, 206; *Mahabharata* IX, v, 30.

31. Havell, 33.

32. Dutt, R. C., tr., *The Ramayana and Mahabharata*, Everyman Library, 189.

33. Davids, *Buddhist India*, 60,

34. Davids, *Dialogues*, ii, 114, 128.

35. Dutt. R. C. *The Civilization of India*, 21; Davids, *Buddhist India*, 55.

36. Macdonell. *India's Past*, 89.

37. Gray, R. M. and Parekh, M.C., *Mahatma Gandhi*, 37.

38. *Budhist India* , 46, 51, 101,2; Winternitz. 46.

39. *Buddhist India*, 90,96, 70, 101.

40. Ibid., 70. 98; Winternitz, 65; Havell, *History*, 129; Muthu, 11.

41. Winternitz, 212.

42. *Buddhist India*, 100-1.

43. Ibid., 72.

44. Dult, *Ramayana*, 231.

45. Arrian. quoted in Sunderland, Jabez T., *India in Bondage*, 178, Strabo, XV, i, 53.

46. Winternitz, 66-7.

47. Venkateswara, 140.

48. Sidhanta, 149; Tagore in Keyserling, *The Book of marriage*, 108.

49. Sidhanta, 153.

50. Dutt, *Ramayana*, 192.

51. Smith, Oxford History, 7; Barnett, L. D., *Antiquities of India*,

52. Havell, *History*, 14; Barnett, 109.

53. Monier - Williams. 439; Winternitz, 66,

54. Lajpat Rai, L., *Unhappy India*, 151, 176.

55. *Mahabharata*, III, xxxiii, 82; Sidhanta, 160.

56. Sidhanta, 165, 168, Bernett 119, Briffault, i, 346.

57. Radhakrishnan, i, 119, Eliot, Sir Charles, *Hinduism* and *Buddhism* i, 6, *Buddhist India*, 226, Smith, 70, Das Gupta, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*,25.

58. *Buddhist of India*, 220-4, Radhakrishnan, i, 483.

59. Ibid., 117.

60. Winternitz, 140.

61. Hume, R.E., *The Thirteen Principal Upanishads*, 169.

62. Das Gupta, 6.

63. Radhakrishnan, i, 76.

64 Eliot, i, 58, Macdonell, 32-3.

65. Eliot, i, 62, Winternitz 76.

66. Eliot, i, 59.

67. Radhakrishnan, i, 105.

68. Ibid., 78.

69. *Brihadaranyake Upanishad*, i, 4, Hume 81.

70 Radhakrishnan, i, 114-5.

71 *Katha Upanishad*, I, 8 Radhakrishnan, i, 250, Müller, Max, *Six Systems of Hindu Philosophy*, 131.

72. Eliot, i, xv; *Buddhist India*, 241 Radhakrishnan, i, 108.

73. Ibid., 107,Winternitz, 215, Gour, 5.

74. Frazer, R. W., *A Literary History of India*, 243.

75. Dutt, *Ramayana*, 318, Briffault, i, 346, iii, 188.

76. Ibid.

77. Macdonell, 24.

78. Winternitz. 208, Das Gupta 21.
79. Budhist India, 241.
80. Winternitz, 207.
81. Dutt, *Civilization of India*, 38.
82. Müller, Max, *Lectures on the Science of Language*, ii. 234-7, 276, Skeat, W. W., *Etymological Dictionary of the English Language*, 729f.
83. In Elphinstone, M., *History of India*, 161.
84. *Buddhist India*, 153. Winternitz 41-4.
85. Ibid , 31-2,Macdonell., 7, *Buddhist India*, 114.
86. Ibid. 120.
87. Müller, Max, *India What Can It Teach Us ?*, London, 1919, 206. Winternitz, 32.
89. mubios, 425.
90. Radhakrishnan i, 67, Eliot,i, 51.
91. Ibid., i, 53.
92. Winternitz, 69,79, Müller, *India*, 97, Macdonell, 35.
93. Tr. by Macdonell in Tiejens, Eunice, *Poetry of the Orient*, 248.
94. Tr. by Max Müller in Smith, *Oxford History*, 20.
95. In Müller, India, 254.
96. Winternitz, 243, Radhakrishman, i, 137 Deussen, Paul, *The Philosophy of the Upanishads* 13.
97. Eliot, i, 51, Radhakrishnan, i, 141.
98. Cf. e. g., a passage in Chatterji J. C., *Indian's Outlook on life*, 42.
99. E.g., *Chandogya Upanishad*, v, 2, Hume 229.
100. They are listed in Radhakrishnan, 143.
101. Eliot, i, 93.
102. Hume, 144.
103. *Shvetashvatara Upanishad*, i,1, Radhakrishnan i, 150.
104. Hume, 422,
105. *Katha Upanishad*, ii, 23, *Brihadaranyaka Upanishad*, iii, 6, iv, 4, Radhakrishnan, 177.
106. *Katha Upan.*, iv, 1, Radhakrishnan i, 145.
107. *Katha Upan.*, ii, 24.
108. *Chondogya Upan*, vi, 7.
109. Radhakrishnan, i, 151.
110. *Brih. Upan.*, ii, 2, iv, 4.
111. Ibid., iii, 9.
112. *Chand. Upan.*, vi, 12.
113. Radhakrishnan, i, 94, 96.
117. Radhakrishnan, i, 249-51; Macdonell, 48.
118. *Brih Upan.*, iv. 4.
119. Radhakrishnan. i, 289.
120. *Mundaka Upan.*, iii. 2. Radhakrishnan. i. 236.

الباب الخامس عشر

1. *Chand. Upan.*, i, 12. Radhakrishnan. 1. 149.
2. Ibid., 278.
3. In Hume, 65.
4. Davids. *Dialogues of the Buddha*, ii, 78-5; Radhakrishnan, i. 274.
5. Dutt, *Ramayana*, 60-1.
6. Müller, *Six Systems*, 17; Radhak., i. 178.
7. Eliot i.xix : Müller, *Six Systems*, 23; Davids, *Buddhist India*, 141.

8. Radhak., i, 278.
9. Monier-Williams, 120-2.
10. Das Gupta, 78;Randhake., i,270.
11. Ibid., 281.
12. Das Gupta, 79.
13. Monier - Williams, 120, Müller *Six Systems*, 100.
14. Radhak., i, 280.
15. Ibid., 281-2.
16. Ibid., 278, Smith, *Oxford History*, 50.
17. Radhak., i, 301.
18. Ibid., 329, Eliot, i, 106.
19. Ibid.,
20. Radhak, i, 331, 293.
21. Ibid, 327, Eliot, i, 110. 113,115, Smith, *Oxford History*, 58, Smith, Vineent, *Akbar*, 167, Dubios, 521.
22. Smith, *Oxford History*, 210.
23. Eliot., i. 112.
24. Ibid., 115.
25. Thomas E. J., *The Life of Buddha as Legend and History* 20.
26. Eliot, i, 244n.
27. Gour, introd., Davids *Dialogues*, ii, 117, Radhak., i, 347. 351; Eliot i, 133, 173.
28. Thomas, E. J., 31-3.
29. Eliot. I, 131; Venkateswara, 169. Havell, *History*, 49.
30. Tomas, 50-1.
31. Ibid., 54.
32. Ibid., 55.
33. Ibid., 65.
34. Radhak., i. 343-5.
35. Eliot i, 129.
36. *Dialogues*. ii, 5.
37. Gour. 405.
38. *Dialogues*. iii, 102.
39. Thomas. 87.
40. Radhak., i, 368.
41. Eliot, i. 203.
42. Ibid, 250.
43. Dutt, *Civilization of India*. 44.
44. Radhak., i. 475.
45. *Dialogues*, ii. 154.
46. Radhak., i. 421.
47. *Dialogues*, ii. 35.
48. Ibid., 186.
49. Ibid., 254.
50. Ibid., 280-2.
51. Ibid., 37.
52. Radhak., i. 356; Gour, 10.
53. Radhak., i. 438. 475; *Dialogus*, ii. 123; Eliot, i. xxii.
54. Radhak., i, 354.
55. Ibid, 424;Gour, 10;Eliot, i. 247.
56. Gour, 542; Radhak., i. 465.
57. Eliot, i. xcv.
58. Gour, 280-4.
59. Eliot, i. xxii.
60. Gour, 392-4; Radhak., i. 355.
61. Thomas, 208.
62. Radhak, i, 456.
63. Ibid., 375.
64. Ibid, 369, 385, 392; *Buddhist India*, 188, 257; Thomas, 88.
65. Das Gupta, 240. Gour, 335.
66. Eliot, i. 161; *Dialogues* ii, 188.
67. Eliot, i 210. *Dialogues*, ii. 71.
68. Eliot, i. 227, Radhak., i. 389.
69. Thomas, 189.
70. Macdonell, 48. Radhak., 444. Eliot, i. xxi.
71. Gour, 312-4. 333.
73. *Dialogues*, ii. 190.
74. Eliot, i. 224. Müller, *Six Systems*, 373, Thomas, 187.
75. Radhak., i. 446.
76. Eliot, i, 224.
77. Ibid., i. 227. Thomas, 145.
80. *Dialogues*, ii. 55. iii.94. Watters. Thos. *On Yuan Chwang's Tra-*

vels in India, i, 374.
81. Thomas 134.
82. *Buddhis India*, 300, Radhak. i. 851.
83. Thomas. 100.
84. Ibid., 100-2.
85. *Dialogues*, ii, 1-26.
86. Eliot i, 160.
87. *Dialogues*. iii. 87.
88. Ibid., 108.
89. Thomas. 153.

الباب السادس عشر

1. Arrian, *Anabasis of Alexander*, V, 19, VI. 2.
2. Smith, *Oxford History*, 66.
3. Kohn. *History of Nationalism In the East*, 350.
4. Arrian. *Indica* , X.
5. In Dutt, *Civilization of India*, 50.
6. Arrian, *Anabasis*, VI, 2.
7. Ibid., V, 8; Strabo, XV, i, 28.
8. *Enc. Brit.*, xii, 212.
9. Smith, *Oxford History*, 62.
10. Arrian, *Indica*, X.
11. Havell, 75.
12. Smith, *Oxford History*, 77.
13. Ibid., 114.
14. Ibid., 79.
15. Havell, *History*, 82-3.
16. It is of uncertian authenticity Sarton (147) accepts it as Katilya's but Macdonell (*India's Past*, 170) considers it the work of a later writer.
17. In Smith, *Oxford History*, 84.
18. Smith, *Akbar*, 396.
19. Smith, *Oxford History*, 76, 87.
20. Ibid., 311.
21. Strabo, XV, i, 40.
22. Havell, 82.
23. Barnett, 99-100. Havell, 82.
24. Ibid., 69, 80.
25. Ibid., 74.
26. Ibid., 71f; Barnett, 107.
27. Davids, *Buddhist India*, 264; Havell, ibid.
28. Strabo, XV, i, 51.
28a. Havell, 78.
28b. Smith *Oxford History* 87.
29. *Candide*.
30. Havell, 88.
31. Ibid., 91.2; Smith, *Oxford History*, 1, 1.
32. Smith, V., *Asoka*, 67 : Davids, *Buddhist India*, 297.
33. Smith *Asoka*, 92.
34. Ibid., 60.
35. Provincial Edict I Havell, 93.
36. Havell, 100. Smith. *Asoka*, 67.
37. Watters, ii, 91.
38. Muthu, 35.
39. Rock Fdict XIII.
40. Havell, 100, Smith, *Oxford History*.135. Melamed, S.M , *Spinoza and Buddha*. 302-3, 308.
41. Rock Edict VI.
42. Pillar Edict V.
43. Watters, 99.
44. Davids *Buddhist India*, 308; Smith, *Oxford History*, 126.
45. Ibid., 155.
46. Nag, Kalias, *Greater India*, 27.
47. Besant, Annie, *India* 15.
48. Smith, *Ox. H* , 145.
49. Tr. by James Legge, in Gowen. *Indian Literature*, ١١٤.

50. Havell, 158.
51. Nag, 25.
52. Havell, E. B., *The Ancient and Medieval Architecture of India*, xxv.
53. Ibid., 207.
54. Watters, i, 344.
55. Havell, *History*, 204.
56. Watters, ii, 348-9, Havell, 203-4.
57. Fenollosa, E. F., *Epochs of Chinese and Japanese Aot* i, 85.
58. Arrian, *Anabasis*, V, 4.
59. Tod, Lt-Col. James, *Annals and Antiquities of Rajathan*, ii, 115.
60. Tod, i, 209.
61. Keyserling. *Travel Diary*, 184.
62. Tod, i, 244f.
63. Smith, *Ox. H.*, 311.
64. Ibid., 304.
65. Ibid., 309.
66. Ibid., 308, Havell, *History*, 402.
67. Smith, *Ox. H.*, 308-10.
68. Ibid , 312-13.
69. Ibid., 314.
70. Ibid., 309.
71. Swell, Robert, *A Forgotten Emplre Vijayangar*, in Smith, *Ox. H.*, 306.
72. From an ancient Moslem chronicle, *Tabaket-i-Nasiri*, in Smith, *Ox.*, *H* , 192.
73. Havell, *History*, 286.
74. Elphinstone, Mountsuart, *History of India*, 333, 337-8.
75. *Tabakat-i-Nasiri*, in Smith, *Ox. H.*, 222-3.
76. Smith, 226, 232, 245.
77. Ibn Batuta, in Smith 240.
78. Smith, 303,
80. In Smith, 234.
81. Ibid.
82. *Queen Mab.*
83. Havell, *History*, 368.
84. Ibid , Smith, 252.
85. Elphinstone, 415, Smith *Akbar*, 10.
86. Smith, *Ox* , *H.*, 321.
87. Firishtah Muhammad Qasim, *History of Hindustan*, ii, 188.
88. Elphinstone, 450.
89. Babur, *Memoirs*, 1.
90. Smith, *Akbar*, 98 148, 358, Havell, *History*, 479.
91. Smith, *Akbar*, 226, 379, 383, Besant, 23.
92. Smith, *Akbar*, 333.
93. Firtshtnh, 399.
94. Smith, *Akbar*, 333-6, 65,77,343, 115, 160, 108, Smith, *Ox.*, *H.*, 113, Besant, *India.*, 23.
95. Havell, *History*, 478.
96. Smith, *Akbar*, 406.
97. Ibid., 424-5.
98. Ibid., 235-7.
99. In Frazer *History of Indian Literature*, 358.
100. Havell, *History*, 499.
101. Brown, Percy, *Indian Painting*, 49, Smith, *Akbar*, 421-2.
102. Ibid , 350 Havell, *History*, 493-4.
103. Ibid , 494.
104. Ibid , 493.
105. Frazer, 357.
106. Smith, *Akbar*, 133, 167, 181, 257, 350, Havell, *History* 493, 510.
107. Smith, *Akbar*, 212.
108. Ibid., 216-21.
109. Smith, *Akbar*, 301, 328, 325.
110. Smith *Ox.*, *H.*, 387.
111. Elphinstone, 540.
112. Lorenz, D.E., *Round the World Traveler*, 373.

113. Smith, *Ox.* H., 395.
114. Ibid. 393.
115. Elphinstone, 586.
116. Ibid., 577; Smith, *Ox.* H., 445-7.
117. Ibid , 439.
118. Fergusson, Jas., *History of Indian and Eastern Architectur.* ii, 88.
119. Tod, i, 349.
120. Smith, *Ox.* H., 448.
121. Ibid., 446.

الباب السابع عشر

1. Smith, *Akbar*, 401; *Indian Year Book*, Bombay, 1929, 563; Minney, R J., *Shiva or The Future of India* , 50.
2. Havell, *History*, 160; Eliot, ii, 171; Dubois, 190.
3. Parmelee, 148n.
4. Smith, *Ox* His , 315.
5. Havell, 80, 261.
6. Strabo, XV, i, 40 ; Siddhanta, 180; Dubois, 57.
7. Barnett, 107 ; Havell, *Ancient and Medieval Architecture* 208 ; Tod, i, 362.
8. Sarkar, B. K., *Hindu Achievements in Exact Science*, 68.
9. III, 102.
10. In Strabo, XV, i, 44.
11. Sarkar, 68; Lajpat Rai, L., *Englands' Dept to India*, 167.
12. Havell, *Architecture*, 129; Ferguson, *India Architecture*, ii, 208.
13. Lajpat Rai. *Engiaud's Dept*, ibid.
14. Moon, P. T., *Imperialism and World Politics*, 292.
15. Lajpat Rai, *England's Dept*, 121.
16. III, 107.
17. Sarton, 585.
18. Lajpat Rai, *England's Dept*, 123.
19. Ibid.
20. Polo, *Travels*, 307.
21. Murthu, 100.
22. Venkateswara, 11; Smith. *Ox.*
23. Lajpat Rai, *England's Dept.* 162-3.
24 Havell, *History*, 75, 130.
25. Ibid, 140.
26. Lajpat Rai, *England's Dept*, 165.
27. Barnett, 211-15.
28. Macdonell, 275-70.
29. Smith, *Akbar*, 157.
30. Fragment XXVII Bin McCrindle, J.W., *Ancient India as Described by megathenes and Arrian*, 73.
31. Monier-Williams, 263 ; Minney, 75.
32. Barnett, 130; Monier-Williams, 264.
33. Dubios, 657.
34. Sidhanta, 178 : Havell, *History*, 234; Smith, *Ox.* H. 312
35. Besant, 23; Dutt, *Civilization of India*, 121.
36. Dubios, 81-7.
37. Lajpat, Rai, *England's Dept*, 12.
38. Smith, *Akbar*, 389-91.
39. Ibid., 393.
40. Ibid., 392.
41. Watters, i, 340.
42. Elphinstone, 329; of, Smith, *Ox.* H., 257.
43. Elphinstone, 477.
44. Smith *Ox.* H., 492.

45. Smith, *Akbar*, 395.
46. Ibid., 108.
47. Lajpat Rai, *Unhappy India* 315.
48. Minney, 72.
49. Lajpat Rai, *England's Debts*, 25.
50. Macaulay, T.B., Essay on Clive, in *Critical and Historical Essays*, i, 544.
51. Havell, *History*, 285, Havell, *Architecture*, xxvi, This liberty, of course, was at its minimum under Chandragupta Maurya.
52. Laws of Manu, vii, 15, 20-4, 218, in Monier-Williams, 256, 285.
53. Smith, *Ox.* H , 229.
54. Ibid., 266.
55. Barnett, 124, Dubois, 654, Smith, *Ox.* H., 109.
56. Dubois, 654.
57. Smith, *Ox.* H., 249.
58. Ibid., 249, 313, Barnett, 122.
59. Monier-Williams, 204-6.
60. Max Müller, *India*, 12.
62. Kubois, 722, cf. also 661 and 717.
63. Monier-Williams, 203, 283, 268.
64. Simon, Sir John, Chairman, *Repport of the India Statutory Commission*, i, 35.
65. Davids, *Buddhist India*, 150.
66. Tod, i, 479, Hallam. Henry. *Veiw of State of Europe during the Middle Ages*, ch. vii, p. 263.
66a. Barnett. 106, Dubois, 177.
67. Manu xix, 318, Monier-Williams 234.
68. Maine, *Ancient Law*, 165, Monier-Williams, 266.
69. Barnett, 112.
70. Lubbock, *Origin of Civilization* 379.
71. Winternitz, 147, Radhak., i, 356, Monier-Williams, 236.
72. Dubois, 590-2.
73. Barnett. 123, Davids, *Dialogues*, ii, 285.
75. Havell, *History*, 60.
76. Monier-Williams, 233.
77. Dubois, 98, 169.
78. Manu, i, 100, Monier-Williams, 237.
79. Dubois, 176.
80. Manu, iii, 100.
81. Barnett, 114.
82. Dubois, 593.
83. Manu, viii, 380-1.
85. Manu, xi, 206.
86. Barnett, 123.
87. Ibid., 121, Winternitz, 198.
88. Eliot, i, 37, Simon, i, 35.
89. Manu, iv, 147.
90. Ibid., ii, 87.
91. XI, 261.
92. IV. 27-8.
93. Dubois, 165, 237, 2.9.
94. Ibid., 187.
95. Manu, ii. 177-8.
96. VIII, 336-8.
97. II, 179.
98. Book xvii, Arnold. Sir Edwin, *The Song Celestial*, 107.
99. Tagore, R. *Sodhana*, 127.
100. Smith, *Ox.* H., 42.
101. Ibid., 34.
102. IX, 45.
103. Barnett, 117.
104. Sumner, *Folkways* 315.
105. Tod. I 602, Smith. *Ox.,H.* 690.
106. Wood, Ernest, *An Englishman Defends Mother India*, 103.
107. Dubois. 205, Havell E. B. *The Ideals of Indian Art*. 93.
108. Tagore in Keyserling. *The Book of Marriage*. 104. 108.
109. Hall. Josf ("Upton Close").

Eminent Asians 505.

110. Lajpat Rai, *Unhapy India*,186.

111. Dubois, 281, *Census of India*, 1921, i, 151, Mukerji, D. G., *A Son of Mother India Answers*, 19.

112. Bernett, 115.

113. Lajpat Rai, *Unhappy India*,159.

114. Roble, W. F., *The Art of Love* 18f, Macdonell, 174.

115. Roble, 36.

116. Ibid , 82.

117. Frazer, *Adonis*, 54-5, Curtiz,W. F., *Modern India*, 284-5.

118. Dubois, 585,

119. Cf, e'g., the"Fift Stanzas" of Bilhana, in Tietjens, 303-6.

120. Coomaraswamy, A. K., *Dance of Shiva* , 103, 108.

121. Monier-Williams, 244.

122. Dobois, 214.

123. Strabo, I, i, 62.

124. Manu, III, 12-15, ix, 45,85,101, Monier-Williams, 243

125. Tod, i. 284n.

126. Nivedita, Sister (Margaret E. Noble), *The Web of Indian Life*, 40.

127. Barnett. 109.

128 XV, i, 62.

129. Havell, Ideals, 91.

130. In Bebel, *Woman Under Socialism*, 52.

131. In Tod, i, 604.

132. Barnett, 109.

133. Dubois, 339-40.

134. Manu. iv, 43, Barnett, 110.

135. Manu, v. 154-6.

136. Westermark, *Moral Ideas*, ii, 650.

137. Dubois, 337.

138. Tagore, R., *Chitra*, 45.

139. Manu, ix, 18.

140. III, 33, 82, Sidhanta, 160.

141. Frazer, R.W., 179.

142. VIII, 461.

143. Monier-Williams, 267, Tod. i,

144. Barnett. 116, Westermark, ii, 650.

145. Manu, ix, 2. 12. iii, 57, 60-3.

146. Tod. i, 604.

147. II, 145, Wood. 27.

148. Tod, i. 590n. Zimand. S.,*Living India*.124-5.

149. Dubois. 313.

150. Herodotus, IV. 71. V. 5.

151. *Enc. Brit.* xxi, 624.

152. *Rig. Veda.* x.18. Sidhanta 165n.

153. I. 125. xv. 33. xvi. 7. xii. 149 Sidhanta. 165.

154. Smith. *Ox. H.* 309.

155. XV, i 30. 62.

156. *Enc. Brit.* xxi. 625.

157. Tod. i. 604, Smith. *Ox.H.*,233.

158. Coomaraswamy.*Dance of Shiva*. 91.

159. Smith. *Ox. H.* 309.

160. Manu. v. 162. ix. 47.65.Parmelec. 114.

161. Lajpat Rai. *Unhappy India*. 198

162. Ibid 192. 196.

163. Tod. i. 575.

164. Dubois, 331.

165. ibid. 78. 337. 355. 587. Sumner. *Folkways* 457.

166. Dubois 340. Coomoraswamy. *Dance*. 94.

167. Bebel. 52. Sumner. 457.

168. IV. 203.

169. Wood. 292. 195.

170. Lajpat Rai. *Unhappy India*.284.

171. Ibid. 280.

172. Watters. i. 152.

173. Dubois, 184, 248 ; Wood, 196.
174. Sumner, 457.
175. Dubois, 708-10.
176. The scatophilic student will find these matters pionly detailed by the Abbè Dubois, 237f.
177. Sumner, 457; Wood, 848.
178. Wood, 286.
179. Dubois, 325.
180. Ibid., 78.
181. Ibid., 341; Coomaraswamy, *History*; 210.
182. Dubois, 324.
183. Loti, Piere, *India*, 118; Parmelee, 138.
184. Loti, 210.
185. Dubois, 662.
186. Westermarck, i, 89.
187. Macaulay. *Essays*, i, 562.
188. Manu, viii, 103-4 ; Monier-Williams, 23-7
189. Watters, i, 171.
190. Müller, *India* 57.
191. Hardie, J. Keir, *India*, 60.
192. Mukerji, *A son*, 43.
193. Smith *Ox.* H., 666f.
194. Dubois, 120.
195. Examples of the latter quality will be found in Dubois, 660, or in almost any account of the recent revolts.
196. Frazer, R.W., 168; Dubois, 509.
197. Simon, i, 48.
198. Müller, *India*, 41.
199. Davids, *Dialogues*, ii, 9-11.
200. Skeat, *s v. Check Enc. Brit.*, art, "Chess".
201. Dubois, 670.
202. *Enc. Brit.*, viii, 175.
203. Havell *History*, 477.
204. Nivedita, 11f.
205. Dubois, 595.
206. Briffault, iii, 198.
207. Gandhi, M.K., *His Own Story*, 45.
208. Davids, *Buddhist India*, 78.
209. Watters, i, 175.
210. Westermarck, i, 244-6.

الباب الثامن عشر

1. Davids, *Dialogues*, iii, 184.
2. Winternitz, 562.
3. Fergusson, i, 174.
4. Edmunds, A. J., *Buddhistic and Christian Gospels*, Philadelphia, 1908, 2v.
5. Havell, *History*, 101; Eliot i, 147.
6. Eliot, ii, 110.
7. Ibid., i, xciii; Simon, i, 79.
8. Sarton, 367, 428, Smith, *Ox.* H., 174; Fenollosa, ii, 213, i, 82, Nag, 84-5.
9. Fergusson, i, 292.
10. Monier-Williams, 429.
11. Dubois 626, Doane, *Bible Myths*, 278f Cardenter Edward, *Pagan and Christian Creeds*, 24.
12. Indian Year Book. 1929. 21.
13. Eliot, ii, 222.
14. Lorenz, 835, Dubois. 112.
15. *Modern Review*, Calcuta, April, 1932, p. 367, Childe, *The Most Ancient East*, 209.
16. Rawlinson, *Five Great Monarchies* ii. 335n.
17. Eloit. ii. 288. Kohn. 380.
18. Eliot. ii. 287.
19. *Modern Review*, June. 1931.p.718.

20. Eliot, ii, 282.
21. Ibid., 145.
22. Dubois, 571, 641.
23. Ibid., Coomaraswamy, *History*, 68, 181.
24. Lorenz, 333.
25. Wood, 204, Dubois, 43, 182, 638-9.
26. Zinland, 132.
27. Wood, 208.
28. Eliot, i, 211.
29. Havell. *Architecture*, xxxv.
30. Winternitz, 529.
31. *Vishnupurana*, z. 16, in Otto, Rudolf, *Mysticism, East and West*, 55-6.
32. Dubois 545, Eliot, i, 46.
33. Monier-Williams, 178, 331, Dubois, 415, Eliot, i. ixviii, 46.
34. Eliot, i, lxvi, Fülop-Miller, R., *Lenin and Gandhi*, 248.
35. Manu, xii, 62, Monier-Williams 65, 276, Radhak., i, 250.
36. Watters, i, 281.
37. Dubois, 562.
38. Ibid. 248.
39. Eliot, i, lxxvii, Monier-Williams, 55, *Mahabharata*, XII, 2798, Manu. iv, 88-90, xii, 75-77, iv, 182, 260, vi, 32, ii, 244.
40. Dubois, 565.
41. Eliot, i, lxvi.
42. Quoted by Winternitz, 7.
43. Article on "The Failure of Every Philosophical Attempt in Theodicy," 1791, in Radhak, i, 564.
44. From the *Mahabharata* reference lost.
45. In Brown, Brain, *Wisdom of the Hindus*, 32.
46. *Ramayana*, etc., 152.
47. Brown, B., *Hindus*, 222f.
48. Rolland, R., *Prophets of the New India*, 49.
50. Dubois, 879f.
51. Briffault, ii, 451.
52. Davids, *Buddhist India*, 216, Dubois, 149, 329. 382f.
53. Sumner, *Folkways*, 547 : Eliot, ii, 143, Dubois, 629, Monier-Williams, 522-3.
54. Dubois, 541, 631.
55. Murray's *India*, London, 1905, 434.
56. Eliot, ii, 173.
57. Dubois, 595.
58. Vivekananda in Wood, 156.
59. Havell, *Architecture*, 107 Eliot, ii, 225.
60. In Wood, 154.
61. Simon, i, 24 : Lorenz, 332, Eliot, ii, 173, Dubois, 296.
62. Monier-Williams, 430.
63. Dubois, 647.
64. Winternitz, 565, Smith, *Ox.* H, 690.
66. *Enc. Brit.*, xiii, 175.
67. Smith, *Ox.* H., 165, 315.
68. Dubois, 110.
69. Ibid., 180-1.
70. Eliot, iii, 422.
71. Dubois, 43; Wood. 205.
72. Dubois, 43.
73. Watters. i. 319.
74. Dubois. 500-9. 528f.
75. Ibid. 206.
76. Eliot, ii. 322.
77. Radhak, i. 345.
78. Ibid., 484.
79. Arnold. *The Song Celestial*. 94.
80. Brown B., *Hindus*. 218-20; Barnett. *The Heart of India* 112.
81. Elphinstone, 476. Loti. 34; Eliot. i, xxxvii. 40-1; Radhak., i. 27;

Dubois, 119n.
82. Kohn, 352.
83. Smith, *Ox. H.*, x.
84. Gour, 9.

الباب التاسع عشر

1. Spencer, *Sociology*, iii, 218.
3. Sarton, 378.
4. Ibid , 409, 428 ; Sedgwik and Tyler, 160.
5. Barnett, 188-90.
6. Muthu, 97.
7. De Morgan in Sorkar, 8.
8. Refe.ence lost.
8a. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 51, No. 1, p 51.
9. Sarton, 601.
10. Monier-Williams, 174; Sedgwick 159; Sarkar, 12.
11. Ibid.,
12. Muthu, 92 ; Sedgwick, 157f.
13. Ibid. ; Lowie, R. H., *are We Civilized?*, 269 ; Sarkar, 14.
14. Muthu. 92; Sarkar, 14-15.
15. Monier-Williams, 183-4.
16. Sedgwick, 157.
17. Sarkar, 17.
18. Sedgwick, 157; Muthu, 94;Sarkar, 2[illegible]-4
19. Muthu 97 ; Radhak., i, 317 - 8.
20. Sarkar, 36f.
21. Ibid. , 37-8.
22. Muthu 104 ; Sarkar, 59 - 46
22a. Ibid . 45.
23. Garrison, 71 ; Sarkar, 56.
24 Sarkar, 57 9.
25. Ibid., 63.
26. Lajpat Rai *Unhappy India*, 163-4.
27. Sarkar, 63.
28. Ibid., 65.
29. Muthu, 14.
30. Sarton, 77; Garrison, 71.
31. Barnett, 220.
32. Muthu, 50.
33. Ibid., 39 ; Barnett, 221 ; Sarton, 480.
34. Sarton, 77 ; Garrison 72.
35. Muthu, 26; Macdonell, 180.
36. Garrison, 29.
37. Muthu, 26.
38. Ibid., 27.
39. Garrison, 70.
40. Ibid., 71.
41. Macdonell, 179.
42. Harding, T. Swann, *Fads, Frauds and Physicians*, 147.
43. Watters, i, 174, Venkateswara, 193.
44. Barnett, 224; Garrison, 71.
45. Ibid., Muthu, 33.
46. Garrison, 71, Lajpat Rai, *Unhappy India*, 286.
47. Elliot, i, lxxxix ; Lajpat Rai, 285.
48. Muthu, 44.
49. Garrison, 73.
50. Ibid., 72.
51. Macdonell, 180.
52. Havell, *History*, 255.
53 Lajpat Rai, 287.
54. Radhak, i, 55.
56. Müller, *Six Systems*, 11; Havell, *History*, 412.
57. Das Gupta, 409.
58. Havell, *History*, 208.
59. Coomaraswamy *Dance*, f.p. 130.
60. Davids. *Dialogues*, ii, 26f ; Müller *Six Systems*, 17 ; Radhak, i, 483.
61. Keyserling, *Travel Diay*, i, 106 ; ii, 157.

62. Müller, *Six Systems*. 219, 235; Rodkak., i, 57, 276, ii, 23; Das Gupta, 8.
63. Radhak., ii, 36, 43.
64. Ibid. 34, 127, 173; Müller. 427.
65. Radhak., i, 281, ii. 42, 184.
66. Gowen, *Indian Literature*, 127 Radhak, ii, 29, 197, 202, 237; Dutt, *Civilization of India*, 84; Müllar, 438; Chatterji, J. C., *The Hindu Realism*, 20, 22.
67 Radhak., ii, 249.
68. Ibid
69. Gowen, 128.
70. Ibid, 30, Monier-Williams, 78, Müller, 84. 219f.
70a. E.g., XII, 13703.
70b. Radhak., ii, 249.
71. Macdonell, 93.
72. Müller, x.
73. Kapila, *The Aphorism of the Sankhya Philosophy*, Aph. 49.
74. Gour, 23.
75. Eliot, ii, 301; Monier-William, 88.
76 Kapila, Aph. 98.
77. Monier. Williams, 84.
78. Müller, xi.
79. Kapila, Aph. 100; Monier-Williams, 88.
80. Kapila, p. 75. Aph. 67.
81. Radhak., i, 279.
82. In Browd, H., *Hindus*, 212.
83. Eliot, ii, 301.
84. Kapila in Brown, B. *Hindus*, 213.
85. Kapila, Aph. 56.
86. Ibid., Aphs, 83-4.
87. In Brown B., 211.
88. Monier-Williams, 90-1.
89. Ibid., 92.
90. *Rig-Veda x*, 135. 3; Radhak., i, 111.
91. Eliot, i, 303.
92. Arrian, *Anabasis*, VII, 3.
93. Some authorities, howeve, attribute the *Yoga-Sutra* to the fourth century A.D.—Radhak., ii, 340.
94. Watters, i, 148.
95. Polo, 300.
96. Lorenz, 356.
97. Chatterji, *India's Outlook on Life*, 61n; Radhak., i, 337.
98. Müller, *Six Systems*, 324-5. Coomaraswamy, *Dance*, 50, Radhak, ii, 344; Das Gupta, S., *Yoga as Philosophy and Religion, vii*, Parmelee, 64, Eliot, i, 303-4, Davids, *Buddhist India*, 242.
100. Chatterji, *India's Outlook*, 65.
101. Müller, *Six Systems*, 349
102 *The World as Will and Idea*, tr Haldane and Kemp, iii, 254; Eliot, i, 309.
103 Radhak, ii, 360.
104. Vysa in Radhak, ii, 362.
105. Eliot, i 305, Radhak., ii, 371, Müller, 308-10, 324-5.
106. Chatterji *Realism*, 6; Dubois 93.
107. Patanjali in Brown, B, *Hindus*, 183; Radhak., i, 366.
108. Das Gupta, *Yoga*, 157, Eliot, i, 319; Chatterji, *India's Outlook*, 40.
109. Dubois, 529, 601.
110 Eliot, ii, 295.
111. Radhak., ii, 494; Das Gupta, *History*, 434.
112. Radhak, i, 45-6.
113. Radhak., ii, 528-31, 555-87 Deussen, Paul, *System of the Vedanta*, 241-4; Macdonell, 47 Radhakrishnan, S., *The Hindu View of*

Life, 65-6; Otto, 3.

114. Eliot, I, xiii-iii, Deussen, *Vedanta*, 272, 458.
115. Radhak., ii, 544f.
115a. Guénon, Reno, *Man and His Becoming*, 259.
116. Deussen. 259.
117. Coomaraswamy, *Dance*, 113.
118. Müller *Six Systems*. 194.
119. Eliot. ii, 312, Deussen, 256, 300, 477; Radhak, ii, 633, 643.
120. Deussen 402-10, 457.
121. Eliot. ii, 40.
122. In Deussen, 106.
123. Ibid., 286.
124. Radhak., ii, 448.
125. In Müller, *Six Systems*, 181.
126. Radhak, ii, 771.
127. Dickinson, G. Lowes, *An Essay on the Civilization of India China and Japan*, 33.
128. Keyserling, *Travel Diary*, i, 257.
129. *Isavasya Upanishad*, in Brown, B., *Hindus*, 159.
130. Ibid.
131. *De Intellectus Emendatione*.
132. C.f. Otto. 219-23. Mellamed, S. M., in *Spinoza and Buddha*, has tried to trace the influence of Hindu pantheism upon the great Jew of Amesterdam.

الباب العشرون

1. Das Gupta, *Yoga*, 16 Radhak., ii 570
2. Macdonell, 61; Winternitz, 46-7.
3. *Mahabharata* II, 5, Davids *Buddhist India*, 108, Rhys Davids dates the oldest extant Indian (bark) MS. about the beginning of the Christian era. (*Ibid.*, 124).
4. Ibid., 118.
5. Indian Year Book, 1929, 633.
6. Winternitz, 33, 35.
7. Lajpat Rai, *Unhappy India*, 18, 27.
8. Venkateswara, 83; Max Müller in Hardie, 5.
9. Smith, *Ox., H.*, 114.
10. Venkateswara, 83, Havell, *History*, 409.
11. Venkateswara, 85; 100, 239.
12. Ibid., 114, 84, Frazer, R.W., 161.
13. Venkateswara, [illegible]8.
14. Havell, *History*, Plate XLI.
15. Venkateswara. 231-2, Smith *Ox. H*, Havell. *History*, 140, Muthu, 32, 74, *Modern Review*, March, 1915, 334.
16. Watters, ii, 164-5.
17. Venkateswara, 329, 140, 121, 82; Muthu, 77.
18. Tod, i, 348n.
19. Ibid.,
20. *Ramayana* etc., 324.
21. Eliot, i, xc.
22. Tietjens, 246.
23. VI, 13, 50.
23a. *Ramayana*, etc., 303-7.
24. V., 1517, Monier-Williams, 448.
25. In Brown, B. *Hindus*, 41.
26. In Winternitz, 441.
27. In Brown, B., 27.
28. Eliot, ii, 200.
29. Radhak., i, 519, Winternitz, 17.
30. Professor Bhandakar in Radhak., i, 524.

31. Richard Garbe, *Ibid.*
32. Arnold, *The Song Celestial* 4-5.
33. Ibid., 9.
34. Ibid., 41, 31.
35. Macdonell, 91.
36. Gowen, 251; Müller *India*, 81.
37. Arthur Lillie, in *Rana and Romer* has tried to show that Homer borrowed both his subjects from the Indian epics; but there seems hardly any question that the latter are younger than the *Iliad* and the *Odyssey*.
38. Dutt, *Ramayana*, etc , 1-2.
39. Ibid., 77.
40. Ibid., 10.
41. Ibid., 34.
42. Ibid., 86.
43. Ibid., 47, 75
44. Ibid., 145.
45. Gowen, *Indian Literature*, 203.
46. Ibid , 219.
47. Macdonell, 97-106.
48. In Gowen, 361.
49. Ibid., 363.
50. Monier-Williams 476-94.
51. Gowen, 358 9.
52. Coomaraswamy, *Dance*, 38.
53. Kalidasa, *Shakumala*, 101-3.
54. Ibid., 139-40.
55. Tr. by Monier-Williams, in Gowen, 317.
56. Frazer, R.W., 288.
57. Kalidasa, xiii.
58. Macdonell, in Tietjens, 24-5.
59. Macdonell in Tietjens, 24-5.
60. In Gowen, 407-8.
61. Ibid., 504.
62. Ibid., 437-42.
63. Tietjens, 301 ; Gowen, 411-13 ; Barnett, *Aeart of India*, 121.
64. Frazer R.W., 365; Gowen, 487.
64 a Coomaraswamy, *Dance*, 105 ;
65. Barnett, *prophets*, 6n.
66. Sir George Grierson in Smith, *Akbar*, 420.
67. Macdonell, 226; Winternitz, 479; Gandhi, *His Own Story*, 71.
68. Barnett, *Heart*, 63.
69. Venkateswara, 246, 249; Havell, *History*, 237.
70. Frazer, R W., 318n.
71. Ibid., 346.
72. Eliot,ii 263;Gowen,491; Dutt,101.
73. Tr. by Tagore.
74. Kabir, *Songs of Kabir*, tr. by R. Tagore, 91-69.
75. Eliot, ii, 262.
76. Ibid.' 265.

الباب الحادي والعشرون

1. Coomaraswamy, *History*, 4.
2. Ibid., Plate II, 2.
3. Ferguson, I, 4.
4. Smith. *Akbar*, 412.
5. Coomaraswamy, fig. 381.
6. Ibid., 134.
7. Ibid., figs, 368-78.
8 Ibid , 109.
9. Ibid., 137.
10. Ibid., 138.
11. Smith, *Akbar*, 422.
12. Coomaraswamy, *Dance*, 73.
13. Program of dances by Shankar, New York, 1939.
14. Coomaraswamy, *Dance*, 75, 78.
15. Brown, Percy, *Indian Painting*,

121.

16. Childe, *Ancient East*, 37; Brown P., 15, 111.

17. Havell, *Ideals*, 132; Brown, p., 17.

18. Ibid., 88.

19. Ibid., 20.

20. Eg., by Faure, *History of Art*, ii, 26; and Havell, *Architecture*, 150.

21. Brown, P., 29-30.

22. Havell, *Architecture*, Plate XLIV, Fisher, Otto. *Die Kunst Indians, Chinas and Japans*, 200.

23. Havell, *Architecture* 149.

24. Coomaraswamy, *History*, figs, 7, and 185.

25. Havell, *Architecture*, Pl. XLV.

26. Fischer, *Tafel* VI.

27. Ibid., 188 94.

29. Coomaraswamy, *Dance* PIXVIII.

30. Coomaraswamy, *History*, Fig.269.

31. Brown, P., 120.

32. Cf. a charming example in Fisher, 273.

33. Brown, P., 8, 47, 50, 100; Smith, *Ox., H*, 128; Smith, *Akbar*, 248.50.

34. Brown, P., 85.

35. Ibid., 96.

36. Ibid., 89; Smith, *Akbar*, 429.

37. Ibid., 226.

38. Coomaraswamy, *Dance*, 26.

39. Havell, *Ideals*. 46.

40. Fenollosa, i, 80; Fergusson, i, 62; Smith, *Ox., H.*, 111.

41. Gour, 530; Havell, *History*, 111.

42. Coomaraswamy, *History*, 70

43. Fenollosa, i, 4, 81; Thomas, E. J. 221; Coomaraswamy, *Dance*, 52; Eliot, i, xxxi; Smith, *Ox., H.*, 67.

44. Fischer, 168; Central Museum, Lahore.

45. Fenollosa, i, 81.

46. Coomaraswamy, *History*, fig.168.

47. Ca. 950 A. D; Coomaraswamy, *History*, fig. 222; Lucknow Museum.

48. Ca. 1050. A D.; Coomaraswamy, *History*, fig. 223; Lucknow museum.

49. Ca. 750 A.D., Havell, *History*, f' p. 204.

50. Ca. 950 A D., Coomaraswomy, *History*, Pl. LXX.

51. Ca. 700, Havell, *History*, f. 244, a variant, in copper, from the 17th century, is in the British Museum.

52. Ca. 750, Coomarasway, *Dance*,

53 Ca. 1650, Coomaraswamy, *History*, fig. 248.

54. Fenollosa, i. 84.

55. Fischer, *Tafel* XVI, Coomaraswamy, *History* CVI, Coston Museum of Fine Arts.

56. Coomaraswamy, fig. 333.

57. Gangoly, O.C., *India Architecture*, xxxiv-viii.

58. Ibid., frontispiece.

59. Havell *Ideals* f' 168.

60. Metropolitan Museum of Art, New York City, Coomaraswamy, *History*, fig. 101.

61. Havell. *Ideals*, f. 84.

62. Ca. 100. A.D., Coomaraswamy, XCVIII.

63. Ibid., xcv.

64. Havell. *History*, 104, Fergusson, i, 51.

65. Davids, *Buddhist India*, 70.

66. Havell, *Architecture*, 2. Smith, *Ox., H.*, 111, Eliot, iii, 450, Coomaraswamy, *History* 22.

67. Spooner, D.B., in Growen, 270.

68. Fischer, 144-5.
69. in Smith, *Ox.*, *H.*, 112.
70. Havell, *History*, 106, Coomaraswamy, *Bistory*. 17.
71. Havell, *Architecture*, 55.
72. Fergusson, i, 119.
73. Coomaraswamy, *History*, Fig.54.
74. Ibid , fig. 31.
74a. Fergusson, i, 55, Coomaraswamy, 19.
75. Fischer, 186.
76. Ibid. *Tafel* IV.
77. Ibid., 175.
78. Havell *Architecture*, 98, and Pl. XXV.
79. Fergusson, ii, 26.
80. Havell, *Architecture*, Pl. XIV.
81. Fergusson, ii, frontispiece.
82. Coomaraswamy, LXVIII.
83. Fergusson, ii, 41 and Pl.XX.
84. Ibid., 101.
85. Fergusson, ii, Pl. XXIV.
86. Ibid , 138-9.
87. Coomaraswamy, *History*. fig. 257.
88. Havell, *History*, f. p. 344.
89. Havell, *Architecture*, Plates LXXIVVI.
90. Fischer, 214-5.
91. Loti, 186, Fergusson, ii, 7, 32, 87.
92. E.g., the temple at Baroli, Fergusson, ii, 133.
93. Fergusson, i. 352.
94. Ibid., Pl. XII, p. 424.
95. Ibid.
96. Gangoly Pl. LXXIV.
97. Coomaraswamy, *History*, fig. 211, Fischer, 251.
98. Fergusson, i, 448.
99. Macdonell, 83.
100. Coomraswamy, *Bistory*, fig. 192, Fischer, 221.
101. Ibid., 222.
102. Havell, *Architecture*,, 195, Fergusson, i, 327, 342, 348.
103. E.g., Mikerji D.C., *Visit India with Me*, New York 1929, 12.
104. Coomaraswamy, *History*, 95, Pl LII.
105. Fischer, 248-9, Fergusson i, 562-6.
106. Ibid, 508-72.
107. Dr. Coomaraswamy.
108. Coomaraswamy, *Bistory*, XCVI.
109. Ibid., 169.
110. Gangoly, 29.
111. Coomaraswamy, *Bistory* fig. 349, Gongoly, xi.
112. Exs. in Gangoly, xii-xv.
113. Candee, Helen C., *Angkor the Magnificent*, 302.
114. Ibid., 186.
115. 181, 257, 294.
116. 258.
117. Fischer, 280.
118. Coomaraswamy, *History*, 173.
119. Havell, *Bistory*, 327, 296, 376, *Architecture*, 207, Fergusson, ii, 87, 7.
120. Smith, *Ox.*, H., 223, Frazer, R. W., 363.
121. Smith, f. 329.
122. Fergusson, ii, 309.
123. Ibid., 308n.
124. Lorenz, 376.
125. Chirol *India*, 54.
126. Lorenz, 379.
127. Smith, *Ox.*, H., 421.

الباب الثاني والعشرون

1. Zimand, 31.
2. Smith, *Ox H.*, 502.
3. In Zimand, 32.
4. Ibid ,31-4; Smith,505; Macaualay. i, 504, 580, Dutt, R. C., *The EconomicHistory, of India, in the Victorian Age*, 18-28, 82-8.
5. Macaulay, i, 568-70, 603.
6. Dutt, *Economic History*, 67, 76, 875. Macaulay, i, 529.
7. Ibid., 528.
8. Dutt, xiii, 399, 417.
9. Sunderland, 135, Lajpat, Rai, *Unhappy India*, 343.
10. Dubois, 300.
11. Ibid., 607.
12. Eliot, iii, 409.
13. Monier-Williams, 126.
14. Frazer, R.W., 397.
15. Ibid., 395.
16. Eliot, i, xlvi.
17. Rolland, *Prophets*, 119, Zimand, 85-6, Wood, 827, Eliot i, xlviii; Underwood, A.C. *Contemporary Thought of India*, 137f.
17a. Rolland, 61, 260.
18. Ibid., xxvi, Eliot, ii, 162.
19. Brown, B, *Hindus*, 269.
20. Rolland, 160, 243; Brown, B., 264-5.
21. Ralland, 427.
22. Ibid., 251, 293, 449-50.
23. Ibid., 395.
24. Tagore, R, *Gitanjali* NewYork, 1928, xvii; *My Reminiscences*, 15, 201, 215.
25. Thompson, E. J., *Robindranath Tagore*, 82.
26. Tagore, R., *The Gardener*, 74-5.
27. Tagore, *Gitanjali*, 88.
28. Tagore, *Chitra*, esp. pp. 57-8.
29. Tagore, *The Gardener*, 84.
30. Thompson, E. J., 48.
31. Ibid., 94, 99, Fülop-Miller, 246; Underwood, A.C., 152.
32. Tagore, R., *Sadhana*, 25, 64.
33. *The Gardeuer*, 13-15.
34. Kohn, 105.
35. Zimand, 181, Lorenz., 407, Indian Year Book, 192,29.
36. "Close. Upton" (Josef Washington Hall), *The Revolt of Asia*, 285, Sunderladd, 204, Underwood, 153.
37. Smith, *Ox. H.*, 35.
38. Simon, i, 87, Dubois, 73.
39. Ibid., 190.
40. Havell, *Hestory*, 165, Lorenz, 327.
41. Kohn, 426.
42. Simon. i, 88.
43. Lajpat Rai, *Unhappy India*, lviii, 191, Mukerji *A Son*, 27, Sunderland, 247, New York *Times*, Sept 24, 1929, Dec. 31, 1931.
44. Wood, 111, Sunderland, 248.
45. Indian Year Book, 28.
46. Wood, 117.
47. Kohn, 425.
48. Prof. Sudhindra Bose, in *The Nation* NewYork, June 16,1929.
49. New York *Times*, June 16. 1930.
50. Hall, J. W., 427, Fülop-Miller;
51. Ibid. 171.
52. Ibid., 174-6.
53. Gandhi, M.K., *Young India*, 128.
54. Ibid., 183.
55. Hall, 408.
56. Fülop-Miller, 202-3.

57. Gandhi, *Young India*, 21.
58. Rolland, *Mahatma Gandhi*, 7
59. Ibid., 40, Hall, 400.
60. Gray and Parekh, *Mahatma Gandhi*, 27, Parmelee, 302.
61. Simon, i, 249.
62. Fülop-Miller, 199, Rolland, *Gandhi*, 220, Kohn, 410-12.
63. Fülop-Miller, 117.
64. Ibid., 315.
65. Ibid., 186.
66. Gandhi, *Young India*, 869, 2.
67. Hall, 506, Fülop-Miller, 227.
68. Zimand, 220.
69. Fülop-Miller, 171-2.
70. Ibid., 207-162.

فهرس الأعلام

(ا)

(ن)

(هـ)

فهرس

الكتاب الثانى

الهند وجيرانها

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة